حکمت
۲۲۵
۴۰۰

۲۹











بلا مرجح لازم آید چه ایجاد و مکرر دون معلول از موقوف و ایجاد کردن او دون
دیگر بر تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون مرجح و منشاء
این مقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه باشد که دستگیر خاطر شود
و دفع نمودن و آن چنان است که گویند ترجیح بلا مرجح بغیر بلا واسطه مطلق
محال است لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح بغیر ترجیح بسبب داعیه
مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی باشد با آن چه در صورت اول ترجیح
و صلاحیت بخلاف صورت دوم که مرجح هست لیکن مساوی یا مرجوح
و فاعل مختار تواند که باراده خود چیزی را مرجح مرجوح کند و تعلق اراده
با حد المتساویین بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا مرجح باشد و گاه
باشد تا تایید این شبهه کنند بوقوع و آن چنان است که گویند ترجیح مرجوح
را اکثر مردم دانسته و چه بسیار باشد که شخص فضل و رجحان تقدیم معلوم
مثلا در اول وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول مباحات
شود و از این قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و اجتناب از واجبات
برای بسیاری از مردم صادر شود با وجود علم بقبح آن و وجوب
این و این جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون ترجیح مرجوح

باشد لامحة جایز باشد چه وقوع موقوفست بر جواز لامحة و دفع شبهه
آنست که گوییم مرجوحیت داعی هرگاه نظر باراده فاعل باشد تعلق اراده
باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت در نفس الامر باشد نه نظر باراده
فاعل پس اختیار فاعل او را چه مرجوح نباشد و از محل نزاع خارج
چه لامحة معتبر رجحان و عدم رجحانیت که نظر بفاعل باشد من حیث انه
فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامر دیگر و از فاعل و دفع تایید نیز آنچه ایراد شده
شبهه معلومست لیکن بجهة تسکین اوهام عامیه در دفع شبهه وقوع ترجیح
مرجوح گوییم لانسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا و راجحیت تعجیلش
نظر بفاعل باشد من حیث هو فاعل بل پس آنست که در انسان مبادی افعال مختلف
بسیار مرکب افتاده است و هر قوتی در وی مبدأ فعلی مثلا قوت شهوت آن مبدأ
افعال شهویه است و قوت غضب مبدأ افعال غضبیه و قوت عقل مبدأ افعال
عقلیه و قوت وهم مبدأ افعال وهمیه الی غیر ذلک پس انسان من حیث
هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث هو متوهم فاعل علیحده و عقل
مجوز رجحان تقدیم صلوة و همچنین مرجحیت تاخیرش در انسان من حیث هو عاقل و ترجیح
من حیث هو متوهم و طالب اللذة و همته ملکه از حیثیت طالب اللذة

وهمیست

وهمیست تاخیر صلوة در نظرش راجح و تقدیمش مرجوح پس او از این
حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و مکروهات نموده
اختیار راجح نموده نه مرجوح و همچنین مرتکب محرمات و تارک واجبات
چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب للشهوة و اللذات الوهمیة راجحست
اختیار راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل وی مرجوح بوده باشد و اما شروع
در ترجیح بلا مرجح تمسک کرده بر رغیفین جائع و طریقین هارب و جوابش آنست
معتبر رجحان و تساوی آنست که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت
شروع بفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل و سالک
در وقت شروع باکل و سلوک ممنوعست و فرض مساوات در نفس الامر
یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت بر مساوات
در نظر فاعل نکند در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل نباشد
شروع ممتنع باشد چنانکه معلومست بالبدیهه و چون تخلف معلول
از علت تامه باطل باشد پس علت تامه تقدم بحسب زمان نتواند بود
بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود و از تقدم بالعلیة نیز گویند
و هر تقدم بالعلیة آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود شود

متقدم موجود باشد و مستور عنه در مرتبه وجود متقدم متاخر موجود
شده باشد اگرچه در زمان وجود متقدم متاخر نیز باید موجود باشد و این
تقدم راجع شود بحکم عقل بتقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد مثال
تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح چه هر دو در یکزمان باهم محسوس شوند اما عقل
حکم کند باینکه تا ید حرکت نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و هرگاه حرکت
مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود آمده باشد مثلا توان گفت که چون ید
حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتوان گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید
حرکت کرد و علت ناقصه تواند بود که متقدم باشد بحسب زمان بر معلول
چون واحد نظر باثنین و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول و ماده مثل
چوب نظر بمعلول مرکب مثل سریر تا علت ناقصه را از محتاج الیه بودن
تقدم دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و آنرا تقدم بالطبع گویند و معنی
تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود
تواند بود که متقدم موجود باشد و مستور عنه در زمان وجود متقدم متاخر
موجود نباشد و در تقدم زمانی این معنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی
عدمی است و متقدم آن تقدم با متاخر جمع نتوانند شد چون تقدم

برامروز

برامروز و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و آله و علیهما السلام و در تقدم بالعلیة
و تقدم بالطبع این معنی معتبر نباشد چه متقدم و متاخر در این تقدم باهم جمع شوند
و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون
تقدم فاضل بر مفضول دوم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال
و چون تقدم عام بر خاص در ذهن و درین هر دو وجه نیز متقدم و متاخر باهم
جمع شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر جمع نتوانند شد منحصر در تقدم زمانی
باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اجزای زمان
چون تقدم دیروز بر امروز را تقدم بالذات گفتند و تقدم زمانی نیز منحصر در
زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود و مطلق
تقدم بر شش نوع دانستند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق آنست که مصداق
این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود بحسب حقیقت نیست در اجزای زمان
بالذات و بی واسطه باشد و در زمانیات بالعرض و بواسطه **فصل سیم** در بحث
حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات باید دانست که حدوث مسبوق
بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادثند و مسبوق
بعدم مطلق و دلیل بر آن است که اگر ممکن موجود و مسبوق بعدم نباشد مطلقا

موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم
باشد پس موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست
پس جمیع تقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس اگر
با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از غیر
معدوم باشد وجودش از غیر باشد لامحاله و این وجود از غیر فرع
شد بر عدم با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نبود قبول
وجود از غیر نتوانستی کرد و الا تحصیل حاصل لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق
باشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه ممکن قبول
کند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر ممکن مسبوق نبودی
بودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود است از غیر لامحاله
پس ممکن مسبوق است بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث
شد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم عبارت
مجموع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و حکمای
بلکه حدوث بمعنی مسبوقیت وجود است بعدم مطلق اما نزاع در آن
عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود چه قسم از اقسام تقدم است

مذکور شد

مذکور شد متکلمین میدانند که از قسم تقدم بالذات است و قسم سادس
از اقسام تقدمش میدانند غیر چون تقدم اجزای زمان است بعضی بر بعضی و حکما
چون تقدم اجزای زمان را بر یکدیگر تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی مطلقا
مستلزم زمان گویند نتوانند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از
تقدم زمانی باشد که تقدم جمیع نتوانند شد با تأخر در وجود چه
اجتماع در وجود که منشأش غیر قار الذات بودن است مخصوص است
بزمان و حرکت و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان
باشد و این بدیهی البطلان است و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم
ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام تقدم است و آنکه در افواه مشهور
حکما تقدم عدم را بر وجود تقدم ذاتی دانند غلط است چه تقدم ذاتی
حکما تقدم بالعلیت است و این تقدم علت تامه است بر معلول پس حکما
دانسته بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه ایشان هم نفی
تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی ندانند بلکه دهری
پس ایشان عدم مقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی آنکه تقدمش
تقدم دهری باشد و این مذهب میر است و آنچه از کلام شیخ تقدم در وجه

ظاهر شود و آنکه گفته تقدم عدم بر وجود از قبیل تقدم بالطبع یا تقدم
بالذات است بر محتاج و شک نیست که عدم ذات ممکن موقوف علیه وجود غیر است
چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه
دانسته شد **فصل ششم** در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویه ذاتیه
بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی
از محققین متکلمین بر آنند که امکان سبب است در احتیاج ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند
که سبب حدوث است و جمعی از متکلمین گویند که سبب مجموع امکان با حدوث است
و بعضی دیگر گویند امکان است بشرط حدوث و حق مذهب اولست چه ممکن آنست که
وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشد پس لامحاله در رجحان احدهما محتاج
باشد بمرجح و مراد از علت نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح
حاصلست مر ممکن را بمجرد فرض ممکنیت وجود یا عدم خواه حادث باشد
خواه نه پس اعتبار حدوث را در تعیین علت تغییر نتواند بود نه بر سبیل استقلال و نه بر سبیل جزئیت
یا شرطیت پس بطلان این سه قول باین استدلال ثابت شد گوییم اگر حدوث را در حاجت ممکن
بمرجح دخل بودی بایستی که ممکن غیر حادث بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی
لکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاج است بمرجح پس صحیح شد که

حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و در این موضع سوالی کنند که
ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی بمرجح اگر نسبت وجود و عدم بذات
ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن آنست که هیچکدام از وجود و عدم
ضروری وی نبوده باشد اما آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشد پس تواند بود که وجود مثلا
اولی باشد نظر بذات ممکن و اما آنکه بسرحد ضرورت رسد و بمجرد اولویت
وجود موجود شود و بدون حاجت بعلت محدثه در حین معلومیت ترجیح بلا مرجح
لازم نیاید جواب آنست که گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد چه
اولویت وجود ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر بنابر آنکه ممکن که علت
هم دارد تا از جانب علت وجوب نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض کنیم
که وجودش اولی باشد و اولویت ناشی از علت و دلیلش آنست که گوییم اگر
ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش با وجود اولویت وجود اگر
جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت مفروض
وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مگر آنکه عدم جایز
الوقوع نباشد و اگر عدم جایز الوقوع باشد پس با وجود جواز عدم و وقوع
شدن وجود محتاج باشد بمرجح غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود در بعضی

موجود شدن ممکن پس هر دو مساوی باشند چه اولویت معدوم
چون در جانب ذات ممکن ماخوذ شد و تردید جواز عدم و عدم جواز
عدم در ممکن که اولی است وجودش واقع پس این اولویت هم چون
واگر اولویت دیگر فرض کنی همچنین الی غیر النهایه بنا بر آنکه اولویت از اعتبارات
تسلسل اعتبارات جایز گوییم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش
جایز است اولویات وجوب باشد و اگر جایز است ترجیح بلا مرجح لازم آید
تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی آنست که اگر اولویت در موجود شدن
کافی بودی هر آینه وقوع عدمش جایز نبودی والا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی
اما چون ممکن است نه واجب وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد پس اولویت
در موجود شدن ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جایز نیست
موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد
خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش بعلت
موجود نتواند شد اینست معنی قول حکما که الشیء ما لم یجب لم یوجد و چون
دانستی علت حاجت ممکن بعلت امکان است نه حدوث و امکان
لازم ماهیت ممکن است و بموجود شدن امکان از ماهیت او منفک نشود

بر ممکن

چه ممکن هم چو واجب الا چون ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر بذات او مساوی است پس هر شیء
پس ممکن همچنانکه در ابتدا در وجود محتاج است بعلت در بقای وجود نیز محتاج
باشد بعلت بلکه وجود و مستدام(؟) و نبودن از علت بر او فایض شود و چه بقا
مگر استمرار وجود و پس در هر دم وجود بر او فایض شود و پس ممکن همیشه مستغرق
باشد در حدوث چه وجود آنا فانا حادث شود از علت عاشق در مصطلح
وجودی را که مسبوق بعدم وجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث گویند و اما حدوث حقیقت
حدوث باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس حقیقت
وجود و نمود در هر آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدأ حقیقی اگر از منبع فیض
وجود نکند عالم با سره معدوم مطلق شود و نعم ما قیل شعر بحسب الفطانة زنده دارد
ما و عیش را اگر نظر کند از هم فرو ریزند قالبها و جمعی از حدوثات اعلت حاجت
دانسته ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانسته اند و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز
علی الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم و آنچه شبهه کنند در آن اگر ممکن
در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه مردن معمار و کوزه گر مستلزم انعدام
خانه و کوزه بودی جواب آنست که بنا و کوزه گر و جمیع اهل صنعت
و حرفه اهل لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی خود نه اند

این حرکات علت معده فیضان وجود صور ست از واهب الصور
بر این اجسام وانعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست پس اجتماع
معده علیه لازم نیاید پس هیچ چیز منعدم نشود و همچنان ست که لازم آید
ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر توانند بود که سلسلهٔ
علل منتهی شود بممکن قدیم و او را بنا برین که حادث نیست علتی نبود پس تسلسل
لازم نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نشوند بود و اگر بالتفصیل چنین
ممکن را نفی شوند تنزیه الوجود ما و اثبات صفات کمال از وی نتوانند کرد چه
شریک و سایر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

فصل هشتم در اثبات واجب الوجود و برهان قاطع بر بطلان [illegible]

و اهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق
یکی موقوف ببطلان دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف آن و ما طریق برهان دیگر
اقوی و اتم و اوضح بر این طریق باشد دیگر گنیم اما تقریر برهان طریق اول
آنستکه گوییم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لابد است از علت
موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاج است بعلت دیگر
و آن علت دیگر اگر هم ممکن الوجود باشد همچنین تا که ممکن شد [illegible]

علت ایجاد

علت وجود او دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن بالثانی باشد [illegible] محتاج است
بعلتی پس اگر در مرتبه از مراتب علیت بر گردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم
آید هر چند مرتبه سابقه بعید باشد چه علت علت علت است لا محاله و تقدم
بر متقدم مقدم و بیشتر است پس اگر هر چند واسطه در دور بیشتر باشد تقدم
در دو بیشتر خواهد بود و اگر در هیچ مرتبه از مراتب علیت رجوع بمراتب سابقه
نکند بلکه ترقی کند الی غیر النهایه و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و چون
دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس واجبست منتهی شدن سلسله
علیت موجودیکه ممکن باشد و محتاج بعلت بودن منحصر است در واجب الوجود
چه واسطه میان موجود منحصر است در واجب و ممکن پس هرگاه ممکن نباشد واجب
خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود و سبب آنکه ضرورت
وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم
هرگاه ممکن الوجود موجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است که
واجب الوجود موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است و بعبارت دیگر
اگر واجب الوجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود موجود نباشد
اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است

تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل محال باشد واجب
الوجود موجود باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است و بعبارت دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد
دور یا تسلسل جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جایز نیست نتیجه دهد
که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس اقترانی
مرکب از متصلات گوییم هرگاه ممکن موجود باشد سلسله عللش متناهی باشد
لاستحالة الدور والتسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد واجب الوجود
موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد
واجب الوجود موجود باشد و بعبارت دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد
بعلت سلسله عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور
والتسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب
الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب الوجود
موجود باشد و هو المطلوب اما تقریر برهان بطریق عام اخصر غیر موقوف
ببطلان دور و تسلسل آنست که گوییم اگر واجب الوجود موجود نباشد
هیچ ممکن موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل باشد خواه نه چه مجموع

ممکنات

ممکنات موجود بر تقدیر عدم الواجب الوجود یا موجود واحد حقیقی
خواهد بود بامعنی که صورتی یا هیأتی و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قایم باشد
در خارج بدو مانند بیت و سریر و یا مجموع ممکنات موجوده موجود حقیقی علیحده
غیر کل واحد نخواهد بود بامعنی که مجموع من حیث المجموع جهت وحدت حقیقیه بحسب
خارج قایم نباشد مانند عشره واحده و عسکر واحد و صف واحد پس اگر
مجموع ممکنات موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود
نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجب است و چون ممکن باشد و موجود
بود لامحاله محتاج باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس
ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود و یا خارج از او
و چون سخن در علة مستقله است چه مراد علتی است که وجود ممکن با او واجب
شود تا موجود تواند شد و آن نیست مگر علة مستقله پس نتواند بود که
علت مجموع یکی از اجزای او باشد چه علت مستقله مجموع لابد است علت
هر یک از اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از اجزا که علت مجموع است
علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود نتواند
بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای او باشد چه مجموع ممکنات

پس خارج از مجموع ممکنات موجودی خواهد بود مگر واجب و منفرد من عدم
واجب است و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب
خارج نباشد و علت علیحده نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس آحاد که اکثر
غیر متناهیه که هر یک علت است مر دیگری را الی غیر النهایه و محتاج نبود تحقق
این مجموع که من حیث المجموع موجود در اعتبار است بمگر تحقق نفس آحاد و هیئت
که محقق است هر یک بتحقق دیگری و این مجموع بغیر نفس آحاد و غیر موجود من حیث
اجتماعیه بدون نفس هیئات اگرچه در خارج موجود است علیحده اما موجود
واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش که هیئات اجتماعی است امری است
اعتباری محقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد و در ذهن
این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجود دیگر غیر
هر یک از آحاد است و عین وجودات آحاد و این لامحه وجودی است
علیحده غیر وجود هر یک از آحاد اما وجود واحد نیست بلکه وجودات کثیره است
و محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد محقق است با آحاد چه
مفروض این است که هر یک از آحاد علت دیگری باشد و این وجود
این مجموع آحاد که هر یک از وجودات آحاد است اگرچه از حیثیت

عین

عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی غیر آحاد نیست اما بجهت اینکه آن
وجود تا موجود نتواند شد محتاج هست بعلتی غیر آحاد چه نفس آحاد و علت وجود
این وجود نتوانند شد چه وجود هر یک از آحاد اگرچه واجب است بوجود
علت خود اما مجموع آحاد ممتنع است عدمش و واجب نیست وجود بسبب
آنکه هر یک از آحاد اگرچه ممکن است و هر ممکنی جایز العدم اما چون علتش که
از آحاد است فرضا موجود است پس عدم آن یکی ممتنع است بخلاف
عدم همه آحاد چه فرض عدم آحاد و فرض عدم معلول است با عدم علت
این فرض کاه علت ممکن باشد لامحاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله
هر یک از آحادش ممکن باشد جایز است و عدم یکی از این سلسله ممتنع
ممتنع و عدم مجموع ممکنات همچنین است اعنی عدم سلسله ایست که هر یک
از آحادش ممکن است پس جایز باشد و چون عدم مجموع ممکنات
جایز باشد وجودش لامحاله واجب نباشد و ذاتی که وجود ممکن
واجب نشود موجود نتواند شد و هیچ یک از آحاد این سلسله علت وجوب
وجود این سلسله نتواند شد چه وجود این سلسله عین وجودات آحاد است
و اگر احدی از سلسله علت وجوب وجود وجود خود نیز باشد و هر چه علت

وجوب وجود خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود
و مجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع
سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودش نیست مگر عین وجود آحاد
و هر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد
علت وجوب وجود خود نتواند باشد اگر گویند چرا نتواند بود که علت
وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدای معلول اخیر باشد و این
مجموع ما عدا چون غیر مجموع آحاد با سرهاست بسبب اشتمال آحاد
با سرها بر معلول اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب
نفس خود نشده باشد بلکه جزو سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این
جزو امور متعدده اند و هر یک علت وجوب دیگری لازم نیاید که
اجزای سلسله واجب لذاته باشد جواب گوییم که چون این امور متعدده
همه ممکنات اند و علل و معلولات پس عدم هر یک اگرچه با فرض وجود
دیگر ممتنع است لیکن همه با هم جایز است و هرگاه عدم همه جایز باشد
عدم معلول اخیر نیز باشد تا عدم همه و چون عدم جمیع آحاد سلسله
با سرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علت وجوب وجود

سلسله موجودی باشد خارج از سلسله چه جمیع ممکنات [illegible] و آن نیست مگر واجب
لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکن موجود
نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است

فصل نهم در نفی شریک از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را شریک
نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارکت
در ماهیت یا متجانس باشد و یا متماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت
هر دو بود متشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین
بعض حقیقت مشترکه یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم
جنس بود پس بهر تقدیر متشارکین متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را
مشارکی بود در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود
لازم آید که واجب الوجود را جنس باشد و هر حقیقت را که جنس باشد
لا محاله فصلی نیز باشد چه جنس جز بعض از حقیقت است و مشترک میان
هر دو پس لا محاله در حقیقت هر فردی جزو دیگر باید مشترک نبود بلکه مختص
بآن فرد بود و ما به امتیاز فرد از دیگر لا محاله آن جزو باشد

ومراد از فصل نیست مگر جزو مخصص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود
مرکب باشد از جنس و فصل و ترکیب مطلقا در واجب محالست بسبب آنکه
مرکب محتاج باشد باجزا و جزو غیر کل است بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی
وجوب وجود است چنانکه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه
میان او واجبین تمام حقیقت هر دو بود و چنین ماهیت را ماهیت
نوعیه گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود
خود که ممتاز است لامحاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج
بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود و ازینجا معلوم شد که تشخص
واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجود عین حقیقت اوست
و اما اینکه واجب الوجود را شریک در وجوب وجود نیست بسبب آنکه
دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست پس اگر دو
واجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت
مشترکه میان دو چیز یا جنس باشد و یا نوع و در هر تقدیر ترکیب در واجب
لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این بهمان طریق قیاس استثنائی
است که گوییم اگر واجب الوجود را شریک بودی هر آینه مرکب بودی لیکن

مرکب نیست پس او را شریک نیست و هو المطلوب و لابد است در تعلیم
از ذکر شبههٔ ابن کمونه و دفع نمودن آن و آن چنانست که کسی گوید بر تقدیر
عینیت وجود در واجب نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشا
انتزاع وجود بود و بدون حاجت بامر زاید از ذات نه آنکه در خارج حقیقت
باشد و وجود دیگر عین آن حقیقت باشد پس بنا برین تواند بود که در
خارج دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشند که هر یک بنفس ذات
خود منشا انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت
هر دو و تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است
پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب لازم
نیاید این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئلهٔ عینیت وجود واجب
بهمین اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین حقیقت او باشد بالمعنی المذکور
دفع این شبهه بر ایشان نهایت مشکل شده و ما چون بتوفیق الله تعالی
مفصلا متکفل شده ایم که عینیت وجود در واجب آنست که وجود در
خارج عین حقیقت اوست بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم
وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم دفع این شبهه

بالغایت بیان شده و تقریرش آنکه گوییم چون مهیت واجب
عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که ذهنیست مشترک
احد مشترک شود از دو حقیقت مختلفه بتمام مهیت لازم آید مهیت
واحده تمام مهیت دو حقیقت مختلفه بتمام مهیت باشد و این بدیهی
البطلان است والحمد لله علی فضله **فصل دهم** در صفات واجب الوجود
بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات است که زبان شرع بآن
ناطق شده و عقول نیز دلالت بران کرده قسم اول صفات ثبوتیه
حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه نیست اگرچه عارض شود اورا
اضافه ببعضی از آنها مانند قدرت و علم و اراده و مشیت و حیات
و سمع و بصر و حیوة و کلام اما معنی قدرت توانایی است بر ایجاد اشیا
بر وفق علم و اراده و لازم این معنی است که اگر خواهد کند و اگر نخواهد
پس اگر چیزی را همیشه خواهد و کند و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت
نباشد و فاعل نسبت بصفت قدرت فعل و ترک هر دو نسبت باو
باشند و تا خواهش یکطرف ضم نشود ترجیح نیابد و قدرت واجب تعالی
عام است اعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه ممکن اگر

جایز

جایز الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بر مرجح تا
و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند
اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاجست بمرجح و مرجح لازم نیست که قادر باشد
تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل بالطبع باشد نسبت او
بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار با احراق مثلا جواب گوییم که فاعل بالطبع
چون ممکن است در وجود خود محتاج است بمرجح که لا محاله منتهی شود
بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود است بتقریر آنکه واجب
الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار
نکند و احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب است
و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیاست خواه کلی و خواه جزئی و خواه
مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده
علم است بمصلحت فعل یا مفسده فعل که بسبب آن خواهش بفعل یا ترک
بهم رسد و اما مشیت خواهش است بفعل یا ترک که بسبب علم بمصلحت
یا مفسده بهم رسد و اما اختیار برگزیدن فعل است بر ترک یا ترک بر فعل
بسبب خواهش احدهما و در واجب تعالی این هر سه صفت اعنی اراده

ونیست واختیار ایشان هم منفک نباشند چه داعی مطلق نیست و داعی در
فعل و ترک اشیا منوط شواند بود مگر مصلحت و مفسده که راجع شود
بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی مصلحت
مخصوص بآن وقت بود البته خواهد فعل آنچیز را و اختیار فعل کند چه وجود
معارض و منازع در شان وی متصور نباشد و تردد و اهمال در وی روا نبود
و آنچه که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت شیء داریم
و خواهش آن نباشد و گاه هم باشد که خواهش باشد و اختیار نکنیم و گاه
نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا مفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار بهم
رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و در هیچ حکمی نکند و اما سمع و بصر علم است
متعلق بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع
تخصیص سمع و بصر یافته بنا بر آنست که چون سمع و بصر اطلاق بر حق آمده است
بنفسش بطریق مجاز بر واجب الوجود روانیست بخلاف سایر حواس
بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیوة صفتی است که مصحح اتصاف
وجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم نامی چو جسم صحیح نیست اتصافش
بعلم و قدرت بخلاف جماد نما چو جماد و نبات نما چو نبات لیکن حیوان

بما هو

بما هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم و قدرت پس شعر را هم در حیوان
منشا صحت اتصاف مذکور است حیات خوانند و اما مراد از کلام
قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی که
مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نفس الفاظ و حروف
را در لغت و عرف کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف مرتبه
قایم بهوا و نه معانی الفاظ را قایم باشد آن معانی بنفس گاه باشد
معانی الفاظ قایم بنفس کسیکه تکلم شواند کرد و لا محاله او را متکلم توان گفت
پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن کلام هرگز
از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات واجب تعالی است
نفس تکلم است و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است
بمعنی متکلم به و دلیل اینکه کلام بمعنی متکلم به یعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است
آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادث است هم بالنوع و هم بالشخص اما
بالنوع در وقت نزول و اما بالشخص در وقت تلاوت و صفت واجب الوجود
بالاتفاق حادث شواند بود پس طریق تکلم اول گوییم کلام بمعنی الفاظ
حادث است و هر حادث صفت خدا شواند بود و شیخ و جه که کلام بمعنی الفاظ

صفت خود نتواند بود و چون معنی صفات مذکوره دانستی بدانکه دلیل
بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آن است که هیچ شک نیست
در ثبوت این صفات کمال است برای موجود بما هو موجود و مقابلات آن
نقص است برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلوم است که علم کمال
و شرافت نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است
نظر بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت
بمقابلاتش و کلام نسبت ببکم و شک نیست در صحت اتصاف بما هو موجود
بمعنی حیثیت موجودیت منافی اتصاف این کمالات نیست بلکه اگر
شد که موجود لا بما هو موجود بل بما هو خصوصیة زائدة علی الموجودیة قابل
اتصاف این کمالات نباشد باین معنی که موجود مخصص شده باشد بطبیعت
امور یکه منافی قبول علم و قدرت و سایر کمالات بود ولیکن این طبیعت
صورت لا محاله زاید باشد بر موجود پس هر موجودی که در وی هیچ جهت و حیثیت
نشد بغیر از موجودیت لا محاله در وی امر منافی اتصاف بکمال نخواهد بود
و واجب الوجود موجود است بما هو موجود و بدون خصوصیت زائد
وجودیت چه دانستی که حقیقتش صرف وجود است و ماهیت غیر وجود ندارد و هر

خصوصیت

خصوصیت دیگر در وی نتواند بود چه خصوصیتها فرع ماهیت زائده بر وجود
در واجب منتفی است پس در واجب امری که منافی اتصاف بکمالات باشد
متحقق نتواند بود و پیشتر دانستی که هر چه ممکن باشد اتصاف واجب الوجود
باو واجبست اتصاف واجب باو والا لازم آید که در واجب الوجود
جهتی بالقوه باشد و این محال است پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات
مذکوره پس بهیأت شکل اول گوییم که واجب الوجود موجود است بما هو موجود
و هر چه موجود است بما هو موجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجودی
نتیجه که پس واجب الوجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود و بعد از آن
گوییم کمالات مذکوره صحیح است اتصاف واجب بآن و هر چه صحیح است
اتصاف واجب باو ثابت است بالفعل از برای او نتیجه دهد که پس کمالات
مذکوره ثابت است بالفعل از برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون طریق
ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی از کمال اعم و این معنی
و اینه دانست که ذات واجب در اتصاف این صفات واقع است
بالکل انحای اتصاف شیئی بصفت چنانکه واقع است بر اکمل انحای آن و
شیئی موجود و انحای اکمل اتصاف آنست که ذات در اتصاف بان صفات

محتاج نباشد بقیام صفتی زائده بوی بلکه ذات بذات خود مصداق
مفهومات این صفات باین معنی اثری که در غیر واجب تعالی مترتب شود
بر ذات بسبب قیام مبدئی بوی مترتب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات
بذاته بدون حاجت بقیام صفتی با وی پس صفات در واجب عین ذات
او باشد چنانکه وجود عین ذات اوست و تقریر دلیل بر مطلب از طریق
قیاس استثنایی آنست که گوییم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر
بزیادتی صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشد لکن التالی
متفق علیه لکن عینیت صفت کمال است نظر بزیادتی صفت بالبدیهه
نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات او باشد و هو المطلوب و ایضا
ازین طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا حضوری است
بسبب آنکه علم حضوری از غیر حاضر بودن اشیا بنفس ذوات خود نزد
واجب تعالی اکمل است بالبدیهه از علم حصولی از غیر معلوم بودن اشیا
مر واجب را تعالی شانه بسبب قیام صور اشیا بذات واجب تعالی
پس بطریق قیاس استثنایی گوییم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم
حصولی باید که علم واجب حضوری باشد لکن علم حضوری اکمل است بالبدیهه

نتیجه دهد

نتیجه دهد که پس علم واجب حضوری است و هو المطلوب و این سخن در علم
تفصیلی است بعد از ایجاد و قبل از ایجاد و لازم نیست مگر علم اجمالی که
ذات واجب تعالی است و اما علم تفصیلی قبل از ایجاد و بر دو گونه میتواند
یکی بحصول صور اشیا در واجب تعالی و یا در ذوات معلول اول و دوم
بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد همچنانکه بعد از ایجاد و بنابر آنکه
وجود زمانی نظر بواجب تعالی یک نسبت است و تصحیح این هر دو وجه
حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت
دشوار است و ما در گوهر مراد و سایر کتب علمیه خود تصحیح هر دو وجه کرده
و دفع مفاسد و اشکالات نموده و ذکر آنها مناسب این رساله
نیست و واجب هم نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد
باصل علم و او عالم است بجمیع اشیا کلیه و جزئیه مجرده و مادیه
بعد از ایجاد و قبل از ایجاد و معلوم واجب الوجود است بنحوی که لایق
بکمال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر ببراهین سابق در اثبات
صفات کمال و اگر کسی بجهت اطمینان طلب چگونگی کند کافی است علم
تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات

واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و لکن پیش از ایجاد هم هست
و اما اجمالی قبل از ایجاد و لکن پیش شکه مراد از علم اجمالی علمی است بسیط
که اگر تفصیل و تحلیل کرده شود بعینه علم باشیای کثیره باشد پس پیش از
تحلیل نیز صادق است که اشیای کثیره معلوم است و توضیح این مطلب
مثالی کنیم و گوییم کسی که عالم یکی از علوم مدونه مثل علم نحو باشد یک حالت
که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسایل جزئیه نحو او را حاصل باشد
بحیثیتی که اگر کسی سوال کند از مسئله از مسایل جزئیه نحو آن عالم یقین داند
که علم این مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب اما آنکه
صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد
بلکه حضور او را حاصل بوده باشد که قابل تحلیل و تفصیل این جواب و جزئی
و سایر مسایل جزئیه و در اصطلاح علما علم نحو عبارت است از این ملکه که او را
علمی است اجمالی بجمیع آن مسایل مفصله جزئیه پس تواند بود که عالم نحوی را
صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد و مع ذلک
عالم باشد بجمیع مسایل نحو یعنی هر مسئله جزئیه نحو که از او بپرسند
جواب تواند گفت پس آن عالم است حقیقة بآن مسئله جزئیه و اکنون

قادر

قادر بر جواب آن مسئله می بود و نسبت آن ملکه بآن مسایل جزئیه نسبت
علت باشد بمعلولات چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود
وجود ذهنی مسایل جزئیه از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیئی را
حاصل باشد آن شیئی نیز او را حاصل باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را
پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسیط که عین ذات اوست و آن
علم اوست بذات خود و همچنانکه ذات او علت جمیع اشیاست
بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیاست
بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد
علم بجمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیاست
و علم بعلت مستلزم علم بمعلول بلکه عین علم بمعلول اگر کسی اعتراض کند
که ما علم بذات خود داریم و علت فعل خودیم و حال آنکه علم بفعلی که در زمان
مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت
مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب گوییم که ما
بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا دواعی از خارج
بهم نرسد و همچنین اسباب و آلات خارجیه دست بهم ندهد صدور

معلول را ممکن گردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات
و داعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات اوست و مستغنی از خارج
و منزه از حاجت باسباب و آلات خارجیه قسم دویم صفات سلبیه
و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب لیس بجوهر ولا بعرض ولا بجسم ولا قائم
بمادة ولا بمحل ولا مکانیا ولا زمانیا ولا ذی شکل وصورة ولا متحرک
ولا ساکن و امثال ذلک و آن راجع شود به تنزیه واجب الوجود از هرچه
لایق بجلال او نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل
بر آن همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مشعر حاجت
و نقص است و مستلزم امکان است و امکان منافی وجوب و اما
اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال آن و هیچکدام
از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتوانند بود و الا لازم آید
که ذات واجب از مقوله سلب یا اضافه باشد و حال آنکه سلب عدمیست
و اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود است
و غیر محتاج و آنچه درین مقام متعارف شده در کتب متکلمین از بحث
رؤیت است و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن اشاعره قائلند

بجواز رؤیت

بجواز رؤیت باری تعالی در روز قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای
امامیه معتقدند بر امتناع رؤیت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رؤیت بشیئی
مستلزم شکل و صورت و مکان و جهة و سایر صفات و لوازم جسمیت است
و در شان باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه در بحث سابق
و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم مذکوره
و این معنی قائل شدن است بوجود ملزوم بدون لازم و امتناع آن
از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بسخافت این قول واقف
شده گویند که مقصود ما در حقیقت رؤیت نیست بلکه از مقوله انکشاف
عقلی است نهایتش در قدرت الهی ممتنع نیست که حالتیکه معقول را
مؤمنان را ثابت است در روز قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر
ظرفیت که هرکدام را حاصل شده نمایند آن حالت برای جارحه
بصر مؤمنان حاصل شود و ازینجهة برای بصر حاصل شود آن حالت را
رؤیت نام کنیم و این غایت توجیه مذهب اشعری است و این
سخن بر اصل فاسد ایشان است که قائلند بجواز ثبوت که جهة
برای هر حس مثلا [illegible] جایز دانند که عالم متبحر در همه فنون

علیه باشد و جایز دانند که عقل کار جسم و جسم کار عقل کند و آب
کار آتش کند و آتش کار آب و اراده الهی را جزافی محض دانند و هیچ
قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در اینجا و اشباه دخل ندهند
و فساد این اصل عند التامل فحش از آن فرع است و چون امر است
در غایت ظهور است والا که از تطویل در آن اعراض کرده شود **باب دوم**
در عدل و مراد از عدل وجوب اتصاف ذات واجب الوجود است بصفات
حسن و جمیل و تنزه او است از فعل ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال
واجبست در ذات و صفات عدل کمال او واجب است در افعال و مطلوب
ازین باب در چند فصل مبین شود **فصل اول** در بیان حسن و قبح افعال
بدانکه علما را اختلافست در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی جمهور امامیه
و معتزله و حکما بر مذهب اول اند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی مراد از حسن
فعل اینست که فاعل او بسبب آن فعل مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح
آنکه فاعل او بسبب آن مستحق مذمت و تندیم گردد و مراد از مدح و تعظیم
و همچنین از مذمت و تندیم اعم است از آنکه از جانب خدای تعالی باشد
و یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح اینست که عقل تواند دانست

مجرد بحسب

مجرد بحسب نفس الامر بعضی از افعال را اگرچه شرع بران وارد نشده باشد
یا تواند دانست جهة ورود شرع بر تحسین فعلی یا تقبیح فعلی که شرع وارد
شده باشد و نه دانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال محتاج
بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه هر گاه بعضی
از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که موقوف بورود
شرع نیز معلوم تواند شد بان بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل فلانی که
در شرع بان وارد شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی یا خالی
از جهات حسن و قبح بوده بودی هر آینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل و همچنین
فعلی که نهی شرعی از ان وارد شده تواند دانست که مذموم است در نفس الامر
الا نهی از ان مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آنست که عقل را
نرسد ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از
افعال پیش از ورود شرع و نه بعد از ان گاه باشد که گویند مراد از عقلی
بودن اشتمال فعل است بر جهة محسنه و جهة مقبحه خواه عقل آن جهت را
تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل جهة نباشد بلکه
حسن و قبح در فعل مجرد امر و نهی شارع موجود شود پس فعلی که امر بان

وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از ان وارد شده باشد و فعل
که نهی از ان وارد شده تواند بود که در همان وقت امر بآن صادر شده باشد و بنا
بر عقلی بودن محال است تعاکس مذکور هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت
مختلف شود تواند بود که جهت تغیر شود بجهت تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن
در وقتی قبیح شود در وقت دیگر و بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام
و چون این جمله دانستی بدانکه حق مذهب اول است چه حسن بعضی از افعال
ضروریست مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب
و عقل درین هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا معتقدند درین احکام اهل ملل
و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهور است غایتش دو اشکال
وارد است که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند
حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود اول بمعنی صفات کمال و صفات نقص دوم
بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند عقلی
بودن این هر دو معنی مسلم است اما نه محل نزاع است سیوم حسن و قبح در
احکام الهیه بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق عقاب است و این محل نزاع است
و عقلی بودنش مسلم نیست جوابش اینکه صفت کمال و صفت نقص و همچنان موافقت

غرض

غرض و مخالفت غرض هر گاه از صفات فعل اختیاری باشند
مذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هر گاه اعم باشد از یکه باشد از جانب
باری تعالی باشد یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم آخرت ثواب
و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود باستحقاق
مدح و ذم و هر گاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید
ممدوحیت و مذمومیت عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقاب است
و هر چه مذموم باشد یا مذموم نزد عقلا مذموم و ممدوح باشد در نفس الامر
بسبب آنکه هر چه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم کند آن اگر مطابق نفس الامر
نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است
پس مذموم و ممدوح عقل مذموم و ممدوح باشد در نفس الامر و هر ممدوح
و مذموم در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله و الا لازم آید جهل
واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی
بر خلاف نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق اشکال آنکه قضیه
عدل حسن و الظلم قبیح از احکام از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلیست
بالاتفاق ارزان بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند پس دعوی ضرورت

که معتبرست در یقینیات که ماده برهان شوند و از این قسم نباشد و اتفاق
جمهور عقلا دلالت بر آن نکند چون ظاهرست که ضروری بودن حکمین مذکورین
و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره محض
و قابل احتجاج نیست تحقیقش آن است احکام که بمصالح و مفاسد را در آن دخل
باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعال است
صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست
که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن
مشاهدات مثل النار حارة والشمس مضیئة باعانت حواس منافی ضروری
بودنش نیست لکن احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی
ضرورت نباشد اما عد احکام قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه
غرض نیست مگر مجرد تمثیل مصلحت عامه و مفسدهٔ عامه که در قبول عموم
الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی
ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیهٔ واحده از جهتی داخل یقینیات
باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل
هر دو اعتبار توان کرد و در هر کدام بجهتی لیکن در صورت که مصلحت و مفسده

عامه

عامه در قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا
در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورتی نیست و جوابش آنست که
لیکن معلومست که قبول عموم عقلا آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است
بلکه بسبب ضروری بودن است چه هر کس رجوع کند بخود داند که با قطع
نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است لهذا احکام
مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آن
باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت
نکند ضرر مقصود نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروریست و ضروری
محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه پیش نیست
و بالله التوفیق اگر تطویلی شده باشد بنابر آنست که مسئله بسیار رعایت
اهتمام و مبنی بسیار بر ثبوت اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب در همه مقام
قاصرست از بلوغ کنه مرام و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد
باید دانست که احکام عقل بحسب حسن و قبح پنج نوع است سه نوع
از اقسام حسن و دو نوع از اقسام قبیح اما اقسام حسن وجوب و ندب
و اباحت است و اقسام قبیح حرمت است و کراهت بیان این اقسام

اشتکه هر فعلی که مذمت و تندیم بر فعلش مترتب نشود و اگر مدح بر
پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش مدح مترتب
شود مندوب و الا مباح و هر فعلی که ذم بر ترکش مترتب نشود و فعلش
گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد و الا مکروه و کی
باشد که اصحاب عقل این احکام را احکام شرعیه نیز گویند بنا بر آنکه
شرع موکد یا کاشف آنهاست آنکه موجد آنها باشد چنانکه مخالفین عقل
گویند و گاه باشد لفظ شرعیه را تخصیص دهند باحکامی که محتاج بکشف شرع
باشد **فصل دوم** در نفی نسبت شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد
که عقل حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که حکم
عقل بر قبح وی ممتنع است صدور وی از واجب الوجود بسبب آنکه
واجب الوجود غنی مطلق است و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم
بقبح صدور قبیح ترجیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محال و ایضا
فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا
پس تجویز صدور قبیح از واجب مستلزم تجویز ذم واجب باشد عقلا
و حال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا تا منزه عقل باشد در جایز نبودن

ذم واجب

ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و همچنین کافه شرور ممتنعست بها
شرور از واجب محال باشد تقریر دلیل اول بقیاس استثنائی اگر
صدور قبیح از واجب جایز بودی ترجیح بلا مرجح بودی لیکن ترجیح بلا
مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نیست
و تقریر دلیل دوم بقیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز
بودی ذم واجب جایز بودی عقلا لیکن ذم واجب ممتنع است عقلا
پس صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و همچنین کفر و معاصی قبیح
عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق
کفر و معاصی واجب الوجود باشد تعذیب بر آن قبیح باشد عقلا و قبیح
از وی صادر نشواند شد و چون تعذیب واقع نشواند شد وعید اخبار
داده است بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور
کذب از وی محال و حال آنکه وعید از وی واقع شده پس محال باشد
خلق کفر و معاصی از واجب الوجود تقریر این دلیل بقیاس استثنائی
اگر خلق کفر و معاصی از واجب جایز بودی وعید بر آن جایز نبودی لیکن
وعید جایز است بدلیل وقوع نتیجه دهد که پس خلق کفر و معاصی از واجب
جایز نباشد و همچنین اراده قبیح قبیح است بالضروره پس اراده کفر

و معاصی برو قبیح باشد پس جایز نیست که خدای تعالی اراده کفر کند از کافر
و اراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده طاعت
کرده از عاصی از وقوع نشدن ایمان از کافر و طاعت از عاصی مغلوبیت
خدای تعالی لازم نیاید چه خدای تعالی ایمان از کافر و طاعت از عاصی باراده
کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم اگر بطریق حتم خواستی و واقع
نشدی مغلوبیت و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محال است چنانکه نیست

فصل سیم در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه در افعال
اختیاریه عباد سه مذهب است جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر
مذهب اشعری است و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکما
و جمهور علمای امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ اختیار نیست بلکه فعل عبد
واقع است بخلق خدای تعالی و اراده وی بی وساطت اراده عبد و گوید اراده
بنده مقارن فعل است بی آنکه مدخلیتی داشته باشد در صدور فعل و نیز
این مقارنت اراده با فعل را بدون مدخلیت کسب نام کنند و فرق در
فعل اختیاری و اضطراری چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده و در
و عدم مقارنت در شأن کنند و ظاهر است که این معنی از مقارنت اراده
با عدم مدخلیت در وقوع فعل بمجرد خلق اراده خدای تعالی جبر محض است

وی الزام کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند و فساد این مذهب
بغایت ظاهر است والا تکلیف بیفایده بودی و ثواب و عقاب
باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه اینجا فعل در دست دیگری و تعذیب
وی بر آن فعل قبیح است عقلا و ایضا بضرورت معلوم است مدخلیت اراده
ما در فعل ما این معنی را اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و این ضروریست هیچ
شبهه از خود دفع نتوان کرد و معتزله گویند بنده مستقل است در ایجاد
فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده بغیر از آنکه ایجاد کرده
بنده را و صاحب اراده گردانیده که باراده خود علی سبیل الاستقلال
هر چه خواهد کند و هر چه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده وی در
ستند بامری خارج از وی باشد و این معنی تفویض محض است بغیر خدای تعالی
اراده و فعل را به بنده مفوض گردانیده و باز داشته و این مذهب
نیز باطل است چه خدای تعالی اغنی است از آنکه ذره از ذرات موجود
تواند شد بدون استناد باراده وی و مسلک بطلان این مذهب
دلیلش آنکه چون ثابت شد بطلان ترجیح بلا مرجح و استناد
ممکن بدون وجوب پس لازم است در وجود فعل از علت

اگر ذات عبد باشد بی احتیاج بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل
لازم آید امتناع تخلف فعل معین از بنده مادام موجود است اتفاقا و لاحقا
و این خلاف واقع است و اگر ذات عبد در حیثیت فعل محتاج باشد بحدوث
امری خارج از ذات پس مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلف است
پس تفویض و استقلال عبد باطل باشد چون جبر و تفویض هر دو باطل
پس حق امر بین الامرین است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین وارد شده
و بیان حاصلش آن است خواجه نصیر طوسی در شرح رساله علم فرموده که
اراده عبد علت قریبه فعل است و اراده حق علت بعیده و اشعری نظر را
مقصور بر علت بعیده گردانیده قایل بجبر شده و معتزله نظر بعلت قریبه
نموده قایل بتفویض گشته و حق آن است که وقوع فعل موقوفست
بمجموع اراده تین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج از ذات
فاعل و آن مر اراده فاعل است و حدوث اراده مستند بمجموع حوادث
مستند باراده حق تعالی الوجوب انتهاء سلسله جمیع آن حوادث
الی الواجب تعالی و در همین موضع شبهه عظیم است و آن این است که هرگاه

وجوب

وجوب اراده فعل مستند باشد بامری که نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد
بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بواسطه
اراده و بی واسطه میان ایجاد فعل بواسطه اراده که عبد در او مستقل نیست چه
هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد
جواب این شبهه آنست که این معنی ایجاب است نه جبر و ایجاب
هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیار واجب باشد
چه درین صورت صادق است که بنده خواست و کرد بخواهش خود
و از اینکه خواهش او از او باعداد امر دیگر واجب شود ضرر در خواهش
متصور نیست بلکه ایجاب که منافی اختیار است ایجابی است که نه باختیار
فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون ایجاب نار مر احراق را و یا باراده
غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب چنانکه مذهب
اشعری است و اما جبری نیست که فعل بخواهش و اراده عبد موجود شود
یعنی اراده عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد چنانکه اشعری بآن قایل است
چه در این صورت صادق نیست که بنده خواست و کرد بخواهش خود
یا لا اقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب خواهش بنده و همین لا اقل منافی

کردن نخواهست که معنی اختیاری بودن فعل است پس از وجوب با
اراده موجبه فعل واجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و آنجا که لازم آید
منافی اختیار نباشد اگر گویند میان صورتین فرق باین باشد که یکی بمحض(?)
اراده و دیگری بدون مدخلیت اراده است اما درین معنی فرق نشده(?)
هر دو صورت اضطراری است باین معنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه
نزد وجود داعی فعل واجب شود گو باراده خود واجب شود پس لا محاله
قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوییم لا نسلم که در صورت اولی فعل
اضطراری باشد چه اضطراری آنست که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت
دوم است اما صورت اولی چون بمدخلیت اراده است اضطراری نیست
و لا نسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست که
فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که
اگر میخواست نمیکرد گو نخواسته باشد که اراده نداشته باشد و در
مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده فعل بر مقدور باشد بلکه مقدور بودن(?)
فعل معتبر است و بس اگر گویند فرق چیست که خدای تعالی فعل در دست
بنده ایجاد کند یا خیر را ایجاد کند که نزد وجود آن خیر بنده فعل [illegible]

جواب گوییم که فرق

جواب گوییم که فرق از زمین تا آسمان چه در صورت اولی فعل را دیگری
کرده و در صورت دوم فعل را بنده خود باراده خود کرده و بنابد(?) نسبت داده(?)
که قوت و منع این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم [illegible]
نکنند که منشأ اعتراض اول است بر دوم شبهه است نیک باید تامل کرد
که نمی تواند نکند که بسبب ملجا ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را
دیگری میکند و بنده نمی تواند معارض او شد خیر نمی تواند نکند نیست که
بسبب زیادتی خواهش بنده باشد مگر گوید(?) نا شایش(?) آنکه کسی را
حاکم ملجا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلا قوت غضب برانگیزاند(?)
در آید و بغایت مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت
از کشتن او و درین هر دو کس صادق است که نمی توانند نکنند اما یکی بنا
بر الجای دیگری او را و یکی بنابر غلبه خواهش خود در کشتن این یک تامل
درین هر دو صورت کن و ببین که تفاوت بقدر تفاوت زمین تا آسمان
است یا نه و ایضا بر دوم شبهه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود
شی که منشأ اعتراض دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی آنکه
شی علت فاعلی وجوب فعل باشد و دیگر آنکه شی علت معده وجوب

یا شرط وجوب باشد و علت فاعلیه وجوب نباشد مگر ذات بنده
لیکن باعداد شیء مذکور یا شرطیت و مراد معنی دویم است چه صورت
داعی علت معده انبعاث خواهش است در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل
منبعث شود لا محاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده خود فاعل حق
فعل خود باشد باعداد داعی که مستند است بوسائط کثیره بواجب الوجود
پس هرگاه علت معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود
فعل مفوض ببنده نیست و چون علت فاعلیه فعل و وجوب بهره عبد است
لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم
نباشد و این است معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده هم علت
فاعلیه وجوب فعل است مخلوق خداست پس فعل نیز مخلوق خدا باشد
و واقع بایجاد خدا جواب گوییم هر که فعل بنده را با تغییر مخلوق داند
قایل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بی‌واسطه بنده مخلوق خدا
داند اگر گویند که این معنی اگرچه جبر نیست اما شریک است در مفسده
با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که منشی عصیان است و تعذیب بر عصیان
در قبح مثل خلق عصیان است در دست عاصی تعذیب را زان جانشاش

جواب گوئیم

جواب گوییم وقتی مثل او باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد
بالذات اما وقتی که خلق او بالذات برای مصلحتی باشد و مفسده
عصیان از او بالعرض لازم آید هر آینه قبحی لازم نیاید چنانکه در رسالهٔ ش
بیاید بدانکه دفع شبهه جبر باین غایت تا باین غایت بنظر رسیده
گمان دارم که بعد ازین ذکی را قبحی در خاطر نماند ان شاء الله العزیز
والحمد لله علی فضله **فصل چهارم** در دفع شبهه شرور و بیان فساد
و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شر و در در عالم کون و فساد و این
شرور لا محاله ممکن اند نه واجب و ممکن را لابد است از علت و جمیع علل
ممکنات منتهی است بواجب الوجود پس لابد است انتهای سلسلهٔ علل
شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شده است امتناع صدور
شر از واجب الوجود و بنابر قوت این شبهه است که ثنویه قائل
شده اند بوجود دو الهین واجبین الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند
و دیگری فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب این شبهه منع وجود
شر است که در جمیع الوجوه شر باشد و یا شرش غالب بود
خیرست بلکه آنچه مسلم است وجود شری است که خیرش غالب باشد

بر شریت ودر صاحب شبهه است که اثبات کند ماده که شر مطلق یا غالب
الشریت باشد و نحن فی وراء المنع من ذلک بلکه هرچه مظنه شر بود چون نیک
ملاحظه شود لامحاله خیریتش غالب باشد وهرگاه چنین باشد لابد است از
ایجاد چیزی که شریتش قلیل باشد وخیریتش غالب لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل الشر
القلیل شر کثیر وارتکاب اقل القبیحین هرگاه از هر دو گزیر نباشد قبح نیست
عقلا وتحقیق آنکه وجود شر هرچند قلیل بود واگر بالذات باشد لامحاله آن
اما هرگاه بالعرض باشد وبه تبعیت خیر کثیر بود محال نیست وجمیع مواد که
مظنه شریت لامحاله ازین بابت پس نه لازم شود قول سعد والمهین ونه
لازم آید استناد شرور بالذات بواجب الوجود اما قضا وقدر آن
منشاء اشکال شده بیانش آنکه باتفاق اهل اسلام بلکه اکثر اهل ملل و
واحادیث مستفیض بل المعنی المتواتر جمیع حوادث واقع بقضای خدای تعالی وقدرت است
واز جمله حوادث افعال عباد است پس هرگاه بقضا وحکم خدای تعالی وتقدیر وخلق
او باشد بنده را اختیاری دران نباشد وجوابش آنکه قضا وقدر به چند معنی وارد
شده یکی معنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای فخلقهن وقوله
وقدر فیها اقواتها ای خلقها وبمعنی در جمیع حوادث نتواند بود وبدین معنی که

شد که

شد که افعال عباد به خلق خدای تعالی نیست دویم بمعنی ایجاب والزام فی قوله
وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ای اوجب وقوله تعالی وقدرنا بینکم
الموت ای الزمنا واین معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات است
وبس سیوم بمعنی اعلام وتبیین است کقوله تعالی وقضینا الی بنی اسرائیل فی
الکتاب لتفسدن فی الارض وقوله الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرین ای اعلمنا
ذلک وکتبنا فی اللوح المحفوظ وباین معنی صحیحست در جمیع حوادث وحاصل
این معنی علم واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه وجزئیه چنانکه مذهب
حکماست در قضا وقدر چه قضا نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی
وقدر عبارتست از علم تفصیلی جزئی وبنابرین اشکال از طریق علم وارد آید
که هرگاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال عباد خلاف آن واقع نتواند
شد پس اگر از کافر کفر واز عاصی عصیان وحال آنکه علمش ازلی
بخلاف کفر وعصیان موجود نتوانند شد والا جهل لازم آید وچون ایمان
وطاعت موجود نتوانند شد مقدور نیز نتواند بود ومجبور بکفر وعصیان
خواهند بود وجوابش آنست که علم تابع معلومست نه معلوم تابع علم چه علم
ازلی است مطابق معلوم پس بهر نحو که باشد علم تابع ومطابق وی باشد

پس هر چه کافر مثلا در لا یزال باختیار کفر میکند و خدای تعالی در ازل چنین دانسته
اگر او در حد ذات خود مجبور بودی که اختیار ایمان میکرد هر آینه همچنین میدانست
پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده باشد و همچنین
در همه اشیا **فصل پنجم** در بیان حکمت خدای تعالی بدانکه اگر افعال حق تعالی
را غرض نبودی هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است از واجب الوجود
چه واجب تعالی چون فاعل مختار است اگر غرضی نبودی که داعی فعل باشد صدور
فعل از وی ترجیح بلا مرجح بودی و این محال است و ایضا صدور عبث از عالم
قبیح است عقلا و صدور قبیح از وی محال چنانکه گذشت پس افعال خدای تعالی
معلل است باغراض و چون محال است رجوع غرض بوی بسبب آنکه غنی مطلق است
پس واجب است رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که راجع بغیر شود
در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس اغراض
عبارتست از مصالح و حکم چه متبادر از مصلحت و حکمت آنست که راجع شود
بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال چه حکیم آنست که فعل مصلحت و حکمت کند
و لغو و عبث از وی صادر نشود و اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند نفعی باشد
راجع بغیر لیکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد راجع بوی و الا [illegible]

ازعدمش

از عدمش اولا نظر بوی مساوی و رجحانی نباشد و در ترجیح بلا مرجح لازم آید
و هرگاه اولی باشد ایصال نفع بغیر از برای وی پس وی از این ایصال نفع
بغیر کسب اولویتی باشد از برای خود پس مستکمل باشد بغیر خود و حال آنکه
استکمال او محال است چه هر مستکملی ناقص باشد در حد ذات خود
و نقص بر وی روا نیست چنانکه گذشت جواب گوییم که لا نسلم ایصال نفع
اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست
که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است
چه ذات او داعی است مقتضی ایصال نفع بغیر یعنی اگر فعل او نفع بغیر مستند است
صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح نبود چه ذات او مقتضی فعلی مطلقا نیست
بلکه مقتضی فعلیست که نفع بغیر رسد پس اگر بالفرض نافع غیر نباشد
نافع خود نیز نیست و ذات او مقتضی چنین فعلی که نفع در او نباشد نیست
پس صدور چنین فعلی از وی هر آینه بلا مرجح خواهد بود و این محال است
اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش
ذات واجبست که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقه غرض غایت در فعل
واجب ذات واجبست بر فعل ذات او است که مقتضی ایصال نفع بغیر است

پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد
باشند و لهذا گفته‌ایم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق
غرض بر حکم و مصالح که در افعال الهی مشهور است بر و بطریق مجاز است و
تشبیه فعل او بفعل ما غیر که فعل ما مشتمل است بر غرض که اگر آنچه در فعل ما مترتب
غرض می بود چه ایصال نفع بغیر در افعال ما موجب کمالی است برای ما پس
در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای او نیست
پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او
تشبیه و مجاز باشد این بود دفع این شبهه و اشاعره تمسک بشبهه
مذکوره شده نفی غرض از فعل الهی کرده‌اند و از آنچه پس ما رسیده که
این شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب ارتکاب کرده‌اند که مجرد اولویت
نفع بغیر و آنکه اولی بنظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این کلام را محض
با ایصال نفع و لا ایصال هرگاه هر دو بنظر بفاعل مساوی باشند بانضمام
بنظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت هرگاه بنظر بفاعل نباشد
و بنظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل تواند شد
کما تمسک بان شبهه جمعی که نفی قصد از واجب تعالی کرده‌اند و گفته‌اند که

واجب تعالی

واجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضاست چه قصد لا محاله
متعلق بچیزی شود که اولی باشد بنظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که او اولی باشد
بنظر واجب الوجود و الا استکمال واجب لازم آید پس فعل واجب
بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات
و بالعرض پس جواب ایشان حق است و استدلال ایشان تمام چه مقصود
بالذات البته باید که اولی باشد بنظر بقاصد پس مراد ایشان نیز این است
که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی ذات اوست نه فعل او اگر چه
مشتمل باشد فعل او مانند ایصال نفع بغیر او بر منافع بالذات لازم نیست
که متعلق او اولی باشد بلکه تواند بود که متعلق او احد المتساویین باشد و مرجحی لازم نیست
که بنظر او اولی راجح باشد بلکه رجحان معنی در نفس الامر بجهت صدور کافی است
و مرجح بنظر قصد و در لازم نیست که اولویت باشد بنظر بفاعل مرجح قصدی
ذات مرجح کافی است و بالجمله فاعلیت بالرضا مستلزم آن است که ذات مقتضی
فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در تعالیش فاعلیت بالطبع مستلزم آن است که ذات
مقتضی فعل باشد که آن فعل از این حیثیت که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت
و مصلحت نباشد اگر چه از آن حیثیت که آن ذات مقتضای ذاتی است مشتمل بر فعل

بحکمت مشتمل بر مصلحت و حکمت تواند بود مانند افعال طبایع از جهت
بر مقتضای طبایع نیز مشتمل بر حکم و مصالح تواند بود چه طبایع از شعور بجهت
بحکم و مصالح اما از این جهت که طبایع بمقتضای ذات واجب الوجود است
بر مقتضای افعال محکمه است لاجرم مشتمل است بر حکم و مصالح **فصل ششم**
در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمشقت وا داشتن است
و در عرف شرع عبارت از دعوت الهی است مر عباد را باموری شاق
دعوت مشتمل بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادن است بثواب
در آخرت و وعید عبارت از بیم دادن است از عقاب در آخرت و مراد
از ثواب نفع رسانیدن است از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر رسانیدن است
از روی اهانت چون این معانی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین
بحسن و قبح عقلیین در آنکه حسن تکلیف عقلی است بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص
آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن و قبح بدون استعانت بکشف
شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از آنکه محتاج بکشف شرع باشد یا نه
پس هرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد و هرچه محتاج بکشف
شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس آنانکه متفقند در عقلی بودن حسن

تکلیف

تکلیف بمعنی اعم مختلفند در آنکه عقلی بمعنی اخص نیز هست یا نه و تکلیف برده گویند
که تکلیف عقلی باشد بحکم بوجوب واجبات عقلیه و حرمت محظورات عقلیه
چه حکم عقل دعوتی است الهی که حامل آن عقل است چنانکه شرع دعوتی است
الهی که حامل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند که عقل شرعی است
از داخل و شرع عقلی است از خارج و دویم تکلیف شرعی بحکم شرع بواجبات
شرعیه و محرمات شرعیه و شک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در
تکلیف شرعی است یعنی عقل می یابد حسن تکلیفات شرعیه را یا نه و حق اینکه
عقل می یابد حسن تکلیفات را اما بنظر نه بضرورت و دلیل حسن تکلیف اینکه
نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است
و شهوت که یکی مستعد کمال که تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب جوار رب
العالمین است و دیگری مصاحب محافظت امور نظام بدن که غرض اصلی از
آنها حفظ وجود شخصی و نوعی انسان است و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند
و بعضی جنود و اعوان شهوت و بعضی از تدبیر تواند بود که طایفه دویم از
قوی بر گردد باعانت قوت عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی بطایفه متصور شود
و اقوم اثبات اعانت مذکوره آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و در اغراض

اصلی می‌باز ندارد و با حال تدبیر مذکور طایفه اول بیکره دو با غایت وحدت
طایفه دویم بحیثیتی که بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماندند و از استحقاق جوار
رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق
مذکور است که غایت قوت عقلی اوست و غایت و غرض از قوت شهوت
که موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر
شود تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور ضبط قوای شهویت است از سبیل
افراط و تفریط که یکی موجب افراز بغرض قوت عقلی است و دیگری بود از
بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر بفوت غرض قوت عقلی
و ضبط مذکور بعد در اکثر عقول بلکه بوجه تمام و کمال بعد در هیچ عقلی
ممکن موقوف بتعریف الهی که بعد در او امر و نواهی متحقق تواند شد
که عبارت از آن است تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود
حسن باشد عقلا بنابر اشتمال فایده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد
این بود بیان حسن تکلیف و بیان وجوب نیز در باب نبوت بیاید
ان شاء الله العزیز و چون حسن تکلیف دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروط است
بشرطی چند که راجع است بنفس تکالیف و بعضی بفعل مکلف به و بعضی بمکلف

و بعضی

و بعضی بمکلف اما آنچه راجع است بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم
باشد بر زمان فعل تا مکلف مهیای فعل تواند شد و آنچه راجع است بفعل
امکان فعل است چه تکلیف بمحال قبیح است عقلا و آنچه راجع است
بمکلف علم اوست بحسن و قبح افعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن
نکند و بقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب ازدیاد واقع نشود
و آنچه راجع است بمکلف قدرت اوست بر فعل و علم او یا امکان تحصیل
علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیح است عقلا

فصل هفتم در وجوب لطف بر خدا تعالی بدانکه قائلین بحسن عقلی تکلیف
قائلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارت است از امری که بسبب آن آدم
نزدیک شود بارتکاب طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که
آن امر بسر حد الجاء و اضطرار بفعل طاعت و اجتناب از معصیت نکشد تا
موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب اختیاری بودن فعل است
پس اگر مکلف ملجا شود بکردن فعل هر آینه اختیار مسلوب گردد و دلیل
بر وجوب لطف عقلا بر خدای تعالی آنست که واجب تعالی تکلیف کرده
مر عباد را بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نفع ایشان

اوامر که طاعت عبارت از وست و اجتناب از نواهی که مراد از ترک
معصیت اوست والا تکلیف بی‌فایده و قبیح بود و صدور فعل بی‌فایده قبیح است
عقلا چنانکه گذشت پس هرگاه مکلف داند و قادر باشد بر امری که بسبب آن مکلف
نزدیک گردد بامتثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند
واگر آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری
البته امتثال نکند پس هر آینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف
عبارتست از آن تا حاصل شود غرض او از تکلیف واگر نکند امر مذکور را
هر آینه مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف
واجب باشد عقلا پس اول بطریق شکل اول گوییم ترک لطف نقض غرض است
و نقض غرض قبیح است نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و بعد از آن بطریق
قیاس استثنایی گوییم هرگاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد
لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه دهد که فعل لطف واجبست و هو المطلوب
و چون لطف دانستی بدانکه اگر لطف از جمله افعالیست که موجد آن خدای
تعالی است واجبست بر خدای تعالی ایجاد آن واگر از جمله افعالی است
که مکلف است وجود آن از مکلف واجبست بر خدای تعالی اعلام مکلف بانفعال

و واجب

واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف والا اگر واجب نگرداند آن فعل را
هر آینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن کند و منجر شود بترک مکلف و نقض
غرض لازم آید واگر از جمله افعالی است که از غیر خدای تعالی و غیر مکلف صادر شود
فرموده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف باشد در آن فعل
علم بوجود و صدور لطف از فاعل غیر والا تکلیف بفعلی که لطف در وی معلوم الوجود
باشد نقض غرض خواهد بود **فصل ششم** در بیان وجوب اصلح بر خدای
تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدای تعالی بر حکمت و مصلحت است
مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات که نظام کل عبارت
از آنست و یکی نظر بهر موجود بخصوص و اول مقدم است بر ثانی یعنی
هرگاه چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزو و یا بر عکس آن
تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزو عقلا البته پس خلافست در آنکه آیا هر کدام
از مصلحتین واجبست که بر وجه اتم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور قائلین
بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق
مذهب اول است چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست
با تمامه نداشته باشد و حال آنکه داعی بر وجودش البته متحقق است صادر

مصلحت داعی است بوجود پس هر آینه امساک اصلح و افاضه غیر اصلح باوجود
انکه ترجیح مرجوحست و ممتنع از آنجهت که ترک اصلح است و اخذ غیر اصلح و این
مذموم است عقلا بالضروره پس بطریق قیاس استثنایی گوییم هر گاه ترک
اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب لیکن ترک اصلح قبیح است
نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجبست پس معلوم شد که وجوب اصلح
تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب
علیه نیز هست که محل بحث پس لازم نیاید اعتراض که وجوب بسبب
وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلول است از علت
تامه او و این وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب
علیه است و نیست محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است اذا تعذر المصلحتان
بر دیگری پس اگر مصلحت اتم و اصلح عبارت ازانست مصلحت کلی ترجیحش
متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت
جزو باشد و منافی مصلحت اتم کلی نباشد نیز واجبست و اگر منافی مصلحت
اتم کلی باشد واجب نیست پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین
مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر فقیر مبتلا در تمام عمر بامراض و آفات آنست

که دراصل

که دراصل مخلوق نگردد و یا در طفولیت بمیرد و یا مسلوب العقل باشد تا اینکه
موجب خلود در نار گردد و همچنین اصلح بحال عباد آنست که در همه وقت انبیا
و اولیا موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع اوقات کنند
و ابلیس و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع
اماتت انبیا و اولیاست و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجه اندفاعش
دانسته شد چه حدوث حوادث مستند بمجموع اموری که مستند بواجب تعالی
و این منتهی اند به ترتیب اسباب حدوث حوادث و توسیط وسایط در
وجود مسببات بنابر مصلحتیست راجع بنظام کل که تفصیل این مطلب بر مصلحت
جزو در تقدیر تسلیم نتوان کرد و حال آنکه مصلحت مذکوره در محل منعست بلکه
اصلح بحال کافر مذکور ابقای او در سنت تا در عوض استحقاق خلود در جنت درآید
و وجوب خلود در نار لازم نیاید مگر از سوء اختیار خود و همچنین اصلح بحال
عباد مکلفین آنست که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اوصیا بر ظهور نباشند
تا بسبب مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین
و علما و همچنین چون وجوب اصلح را متعلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید
که هر اصلحی که متصور شود واجب باشد پس مندفع شد این شبهه نیز که گویند

که مقدورات الهی غیر متناهی است و هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از ان
ممکن است الی غیر النهایه فیلزم ان لا یمکن تادیته الی ما هو الواجب علیه وجو
اند فاعش آنست که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان ذاتی است
بحسب امکان وقوعی و ان مجتمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و دفع
مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی است نه بحسب امکان وقوعی
ساخته پس هر اصلح لازم را اصلح از و ممکن الوقوع باشد یکی دیگر از شبهات آنست
که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که هر چه خدای تعالی کند اصلح
پس لازم آید که خدای تعالی تفضل بر کسی نتواند کرد چه هر چه کند تادیه واجب
مانند رد ودیعت و حفظ امانت پس لازم آید که خدای تعالی مستحق شکر
نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد
و بطلان فایده دعا و سوال لازم آید چه هر چه اصلح است کرده باشد
و تغییر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهه این باب است
و جوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است
که تفضل محض است چه بر و واجب نیست که کند بلکه واجبست که اگر کند اصلح کند
و هر چه کند قبیح عقلاً است که گر کاری که کند خوب تواند کرد و خوب

کند

کند و بد نکند نه انکه کاری داند و نکند اگر سوال کنند که ابتدای وجود هر کسی
از مصلحت است و رعایت اصلح نیز در وی معتبر پس واجب باشد جواب گوییم
منع این است که ابتدا بوجود و اصلح وجوبش غیر مسلم است بلکه تحقق وجوب
اصلح بعد از ابتدای وجود است و غرض آنست که پیش از اراده ایجاد امری
متعدد مصلحت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه تحقق
مصلحت بعد از اراده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و ما بعد اراده ایجاد
ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل مانع
استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر منعمیست مگر بر جمیل اختیاری و وجوب
وجوب منافی اختیار نیست چه جاری وجوب علیه که مقصود منعمیست
مرتب بر اختیار و اما بطلان فایده دعا و سوال گاهی لازم آید که دعا و سوال
از اسباب مقتضیه نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد
که وجود مسئول عنه از سایل مصلحت نباشد پس رعایت اصلح اداء
شود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد

باب سیم در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است
وجوب بعثت انبیا و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله

تخصیص پیغمبر ما محمد بن عبدالله علیه و آله و علیهم السلم و نبی عبارتست از انسان
مبعوث از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان
اعم از اینکه صاحب شریعتی علیحده باشد یا نه و اعم از اینکه کتاب آسمانی باو
نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از طریقه که مشخص شده
بکیفیت عمل باوامر و نواهی الهی و کتاب عبارتست از کلام الهی که [illegible]
آورنده او باشد نبی اعم از اینکه بر لوحی بر رسانند لوحی نوشته آورده شده
و یا آن کلام را جبرئیل بر نبی خوانده باشد و نبی یاد گرفته و [illegible]
عبارت از ملکیست که آورنده پیغام الهی باشد به نبی تا نبی به بندگان
رساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود و گاهی تخصیص میشود
به پیغمبری که با او کتابی باشد بغیر علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی
فاعل مشتق است از نبا بمعنی خبر بنا بر آنکه آورنده خبر است از جانب
خدای تعالی و یا از نبوه بمعنی رفعت بنا بر آنکه رفیع الشان است و در صورت
فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع گردانیده است خدای تعالی شأن او را
و در این باب چند فصل است **فصل اول** در بیان حسن بعثت انبیا
و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیا مشتملست بر فواید بسیار اول

تقویت

تقویت عقل در احکامی که مستقل است بادراک آن و دلالت عقل باحکامی که مستقل
نیست بادراک آن دوم تنبیه کردن و آگاه گردانیدن بجهت تحصیل معرفت الهی
که سرمایه حیات و بقای جاودانی و سعادت دو جهانیست چه معرفت اگرچه عقلیست
لیکن عقول مردم بنا بر آنکه در لذات جسمانی و شهوات حسی حیوانی که میل در طبیعت
بان بالطبع غالبست بر آن فرو رفته اند پنداری در خواب است و چنانچه
حواس در وقت خواب ادراک محسوسات نتوانند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات
ادراک معقولات نتواند کرد پس بعثت انبیا مر انسان را از خواب غفلت بیدار
میگرداند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف توانند شد سیم دلالت
کردن بچیزی که نافع است از افعال و اخلاق در نفس مردم و بچیزی که نافعست
از اغذیه و ادویه در بدن مردم و دلالت کردن بچیزی از افعال و اخلاق
که ضرر رساننده است بنفس مردم و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رساننده
به بدن زیرا که اگر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاست چنانکه جمیع
منافع و مضار نفس مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریق دیگر بجهت
تحقیق آن معرفت منفعت غذا و دوا آنکه بتجربه و تجربه موقوفست
بر مرور زمانهای دراز مدت که ممکنست در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم

پس لابدست از وجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع
اشیا و لهذا اول فردی از افراد انسان که خدای تعالی خلق کرد پیغمبر بود و چهارم
حفظ نوع انسانی و بیانش آنست که انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان
بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در امور معاش و حیات که تحصیل غذا
و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع عدو و مانند آن
از امور صناعیه که موقوفست بصناعتهای محتاج است بهمه آنها هر فردی
از افراد انسان مقدور هیچ فردی از افراد انسان تنها نیست
بالضروره بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی که در آن مکان
بهم نزدیک توانند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها
آسان شود تحصیل اسباب معاش و مدینه عبارت از مکان مذکور است
و انسان مدنیست یعنی محتاج است ببودن در مدینه تا آسان شود معاونت
یکدیگر پس نوع انسان محتاج است باجتماع و معامله با یکدیگر و ظاهر است
که اجتماع و معامله مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است که موجب اختلال
امر اجتماع و فساد فایده تمدن است پس لابدست از وجود عدل
آن هر کس بحق خود کفایت کند و عدل عبارتست از تسویه حقوق

یعنی احقاق

یعنی احقاق حق هر کس بقدری که مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهر است
که جزئیات حقوق غیر محصور است و ضبط همه آنها بر وجه جزئی مقدور
پس لابدست در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که از آن قوانین
و قاعدهای کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان کرد
و آن قوانین موقوفست بواضع و قرار دهنده و آن واضع لامحاله
باید شخصی باشد که همه کس اطاعت او و عمل بقرار داده او کنند و همگی را
یارای تخلف نباشد پس لابدست که آن شخص صاحب سیاست و قدرت
بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم مطیع او گردند و انقیاد او کنند
و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این
منزلتیست بغایت عظیم که هر کس را هوای آن در سر افتد و همچنین هر آن
بدیگری نتوانند کرد پس لابدست که صاحب آن منزلت مخصوص
و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب خدای تعالی تا دیگری را
یارای آن منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی و همسری و همچشمی
نرسد و مراد از نبی نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست مگر چنان
منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان بتحقق نبوتی و وجود پیغمبر

پنجم اشتمال بر لطف که در هیچ شریعتی نیست که اخبار بثواب و عقاب
بر واجبات و منهیات نباشد و خبر دار شدن بثواب و عقاب
مقربست مر مکلف را بتکالیف عقلیه از فعل واجبات عقلیه
و ترک منهیات عقلیه و ایضا هیچ شریعتی نیست که مشتمل بر تکالیف
شرعیه و تعهد تکالیف شرعیه مقرب مکلفست بتعهد تکالیف
عقلیه نیز لاجرم پس نبوت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این فواید
خمسه دلیلست بر حسن بعثت بنا بر اشتمال بر فوایدی که حاصل نمیشوند
بدون بعثت و فایده خامسه اعنی اشتمال بر لطف دلیلست بر وجوب
بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون
احد وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه
ثابت شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنا بر آنکه لطفست در تکالیف
عقلیه **فصل دوم** در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست
که ممتنع باشد بآن صدور داعیه گناه و بسبب امتناع داعیه گناه ممتنع
باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت آنست
که عدالت ملکه ایست که مانع باشد از صدور گناه نه از داعیه گناه

و منع

و منع از گناه نیز اغلبی باشد نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه
ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگرچه قدرت
بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت
نیست چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت
لطفیست که خدای تعالی مخصوص داشته بجماعتی که حصول غرض الهی
از آنجماعت موقوفست بآن لطف و ایشان انبیااند چه غرض الهی از بعثت
انبیا تبلیغ است و فایده تبلیغ حاصل نشود مگر بحصول علم بتصدیق
انبیا و حصول علم بتصدیق موقوفست بر امتناع صدور کذب و امتناع
صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت انبیا واجب باشد
بسه وجه یکی آنکه عصمت لطفست مر انبیا را در تبلیغ که تکلیف مخصوصیست
بایشان چه لطف آنست که مقرب بتکلیف باشد و ادای تکلیف و عصمت
نیز مقرب انبیاست بادای تکلیف مخصوص که تبلیغ است دوم
آنکه عصمت انبیا لطفست مر مکلفین را در تصدیق انبیا که تکلیفست
مر مکلفین را چه با وجود عصمت انبیا مکلفین نزدیک شوند بتصدیق
ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل اول گوییم عصمت انبیا

لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب است
سیم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوف بعصمت انبیا
پس اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقض غرض لازم آید لیکن نقض غرض
الهی ممتنع است نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب
عصمت انبیا ثابت شد پس هر شخصی که نبوتش ثابت شود و جزم حاصل
شود که معصوم است پس طریق علم بتحقق عصمت در نبی نبوت اوست
بدانکه خلاف است در اینکه عصمت انبیا از چه ضرور واجبست از کذب تنها
یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز و غیر کذب
کبیره و یا صغیره نیز و صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمداً
یا سهواً نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت ایشانست
مطلق از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمداً و سهواً بعد از بعثت
و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات با تبلیغ از کذب
در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا وجوب اتباع چه جواز صدور ذنب
مطلقا منافی وجوب اتباعست اما بعد البعثة فظاهر و اما قبل البعثة

لحصول

لحصول النفرة المانعة عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر مطلب بطریق
قیاس استثنائی متصل گوییم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جایز بودی غرض
تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور
کذب در تبلیغ جایز نتواند بود و گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جایز
بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع واجبست نتیجه دهد که پس صدور ذنب
مطلقا جایز نیست و بطریق قیاس استثنائی منفصل گوییم اما ان یکون
النبی جاز الکذب فی التبلیغ و اما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض
التکلیف واجب الحصول نتیجه دهد فلا یکون النبی جاز الکذب فی التبلیغ
و گوییم اما ان یکون النبی واجب الاتباع و اما ان یکون جاز الذنب مطلقا
لکنه واجب الاتباع نتیجه فلا یکون النبی جاز الذنب مطلقا بدانکه چنانکه
واجبست عصمت انبیا از ذنوب واجبست تنزیه انبیا از جمیع عیوب
جسمانیه و اخلاق دنیه نفسانیه و امراض منفره و خساست ذات و دنائت
و کفر آبا و امهات و رذالت قبیله و بالجمله از جمیع اموری که موجب تنفر
طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجبست اتصاف
او بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمایل جمیله و کرامت آبا و شرافت

پیلا موجب رغبت مردم باو و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل برین
آنکه اگر منزه از عیوب و رذایل مذکوره و متصف بصفات و فضایل مذکوره
باشد هر آینه انقیاد و دوری مکلفین بآن نزدیک و از مخالفت او دور
خواهند بود پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و لطف واجبست
بر خدای تعالی **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی نبوت
بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصرست در ظهور معجزه و معجزه
امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد و لابدست که بیان
نیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که مانند خرق عادت
باشند و خرق عادت نباشند مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات
و امثال آنها پس گوییم که هرچه حادث شود از حوادث خواه وجود
خواه عدم لا محاله او را سببی باشد از اسباب چه خدای تعالی مقرر درین
دیده که خلق اشیا باسباب کند و این معنی یعنی خلق کردن اشیا را
باسباب عادة الله گویند و اسبابی که خدای تعالی بجهة حدوث
حوادث درین عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه تنها و اسباب
سماویه تنها و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصرست

در طبایع

در طبایع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از عنصریات و اسباب سماویه
که حادث شده تاثیرش درین عالم منحصرست در حرکات و اوضاع کواکب
و افلاک و اسباب مرکبه مرکب باشد ازین دو قسم مثل آنکه گویند [illegible]
اگر در فلان ساعت تناول کنند فلان اثر بخشد و الا نه پس هرچه حادث شود
درین عالم بسببی از اقسام ثلثه هر آینه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث
شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آینه بیرون از مجرای عادت
باشد و عادت بآن منخرق شود و خرق عادت ازین باشد مثلا شق قمر
معلوم است بالضروره که یکی از اقسام اسباب مذکوره نتواند بود پس
خرق عادت باشد و همچنین معجزه بسببی از اسباب عادیه نتواند بود چه
اسباب عادیه حرکت منحصرست در اراده و طبیعت و قسر و معجزه بالضروره
عدم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهة فوق است و یا بجهة تحت و حرکت
قسریه یا جذبست یا دفع و معجزه حرکتست و هیچ قسم از اقسام مذکوره
نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری حادث شود بسببی از
اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بی سبب
حادث شده و مشتبه شود بخرق عادت و نیرنجات و طلسمات ازین

ازین باب بوده وگاه باشد که در خیال درآید که چیزی حادث شده و در
خارج چنان نباشد سحر و جادو ازین باب بود و پس احداث امری نه از راه
سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و اگر مقترن باشد بدعوی نبوت
یا امامت یا امری که اختصاص آن امر نباشد مگر از جانب خدای تعالی
و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد وگاهی که مقترن باشد بدعوی لیکن
برعکس دعوی ظاهر شود از معجزه مکذبه گویند چنانکه از مسیلمه کذاب نقل شده
و شنیده چنان شدن اعور از دعای حضرت رسالت و دعا کرد و چشم اعور کور
شد اما بت عینه الصحیحه و دیده فرعون راه باز شده در دریا که به موسی گفت
من نیز مرور بر آن طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا جمیعا و دیدم علیه
سلامت ابراهیم در آتش گفت من نیز آتش را بخود برد و سلام کنم فجاء
نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از بعثت
ارهاص گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکده فارس و انغمار
بحیره ساوه در شب مولود پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و تظلیل غمامه و تسلیم احجار
بر او قبل از بعثت و انها لا محاله از اعجاز آن سرور است و ارهاص نیز شیطان
بر دلالت گویا انتظار بعثت می رود پس ارهاص نیز در حکم معجزه است

دعوی است

دعویست و اگر خرق عادت مقترن بدعوی نبود از کرامات گویند چنانکه کا
از اولیاء الله صدور می یابد چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی
کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک
هذا قالت هو من عند الله و چنانکه از آصف بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی
انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک و چون کرامات اولیا مقترن
بدعوی نیست شبیه بمعجزه نشود و چون صدور شئ از راه اسباب عادیت باشد
با فرض کثرت از حد خارق عادت بدر نرود و اما اشتباه سحر و شعبده
چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقترن بدعوی هم نباشد از معجزه
ممتاز بود و علامت سحر و نظایر وی آنست که عالمان آن فن معارضه
آن توانند کرد بخلاف معجزه که هرچند ساحران ماهر باشند در حج
معارضه وی نتوانند کرد چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سر آن اینست که
هرچه از راه اسباب عادیه است هرچند خفی باشد بتعلم فرا توان گرفت
و از عهده معارضه آن توان برآمد اما هرچه نه از راه اسباب عادیه بود
از طریق علم و تعلم راه او نتوان دانست تا معارضه وی توان کرد و هم علم
را بهر دو راه نیز از راه اسباب و چون اسباب نبود راه علم مسدود

باشد و بوده و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق
صاحب معجزه بنا بر آنست که چون صدورش بمحض اراده خاص الهی
بتوسط اسباب عادی پس گاه مقارن دعوای شخصی شود در حکم تصد
از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از معتمدان ملکی از ملوک دعا کند که
در حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و ایشان معجز از وی طلب کنند
بر صدق این دعوی و او گوید حجت من اینست که ملک بخلاف عادت خود
سه مرتبه برخیزد و بنشیند و ملک مقارن این سخن نوبت چنان کند
قرینه شک نماند آن جماعت را و علم ضروری حاصل شود به تصدیق ملک
آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت معجزه است با دعوی
نبوت را و اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه
نیست که دعوی نبوت ادعای خصوصیتی است موهبی که نسبتی عقلا
بهیچ گونه اطلاع بر اسباب آن خصوصیت نیست تا استدلال لمی بر
آن توانند کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انی که
از مؤثر بر اثر باشد و اثری که دلالت کند بخصوص مؤثر باید که ظهور
آن مؤثر خاص شود چون نبی شخصی است ممتاز از جمیع آثار او ممتاز باشد

با آثار سایر

با آثار سایر افراد بشر و تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعم است از نبوت
دلالت بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص نبوت تواند کرد
امری است که مخصوص نبی باشد من حیث النبوة و آن نتواند بود مگر معجزه
مقترنه بدعوی نبوت پس راه اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه

فصل چهارم

در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستی که اثبات نبوت
شخصی از اشخاص انسانی بغیر از معجزه ندارد و معجزه ظاهر از آنحضرت سرور انبیا
با ما مجموعه ما خارج وقت ادراک زمان نبوت آنحضرت است در دو معجزه یکی ظاهر
بالعین و دیگری ظاهر بالخبر اما معجزه ظاهر بالعین قرآن مجید است و ظهور او ثبوت
او است بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که آن جماعت
در کثرت بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید
که خبر ایشان منتهی شود بامری که خود مشاهده کرده
باشند و یا شنیده باشند از جماعه دیگر که در کثرت بحیثیت مذکوره
باشند و ایشان نیز از جماعه دیگر که تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن
کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر شرط است که کثرت

بترین در مرتبه طرف دو وسط تاریخ بحدی باشد که عقل تجویز کذب در هیچ
عنند ولا محه تواتر مفید علم قطعی است چه علم ببلدان بعیده مانند دمشق و
وچین وختا وملوک ماضیه مانند کیخسرو و افراسیاب وکتب مؤلفه مثل شفا
وکشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه علم باین امور قطعی است
بحدیکه قابل تشکیک نیست وهمچنین متواتر است بحدی که احدی تشکیک در او
منقول نشده که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله دعوی نبوت کرد
ودعوی خود را منحصر باتیان قرآن مجید ساخته و تحدی بآن کرده یعنی
معرض معارضه آن آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ
در فصاحت را از عربان کامل عربیت که در بسیاری بکثرت زمان
ومشهور بنهایت عصبیت و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت
و فصاحت بلغای عرب در زمان جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم
بمدت هزار سال و کسری که زمان اسلام است با آنکه در همه فنون
کمالات و فضایل سرآمد و زائد بر کاملان جمیع اقران سابقه شدند
کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون
عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقه و کسی که با هم

جمع نمود

جمع شود بمراتب اتم واکمل از آنچه بهم خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت
منفرد بکمال سلیقه عربیت بودند و فنون علوم عربیه در آن زمان جمع و
وبا وجود این بلغای زمان اسلام در نهایت مدید در بلاغت و فصاحت
بعشری از اعشار بلاغت بلغای جاهلیت نرسیدند و این معنی ظاهر
بر هر صاحب حدسی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسائل و اشعار و مسلم است نزد همه
بمرتبه که از احدی شکی و خلافی در این معنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت را
با این همه قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود
و حمیت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر
پیغمبر صلی الله علیه وآله در مقامات مختلفه در معرض معارضه اقصر سوره
از سورهای قرآنی در آوردند و هیچکدام در برابر آن اتیان بکلامی که بکلام
ادنای عرب بلکه عجم شباهتی داشته باشد نیز نتوانستند نمود
و ظاهر است که اگر اتیان میکردند هر آینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع
اقطار عالم شایع می بود چه توفر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است
و حال آنکه با خبار آحاد و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده
حتی آنکه کلمات واهیه مسیلمه کذاب که ادعای نبوت میکرد و آن

خرفا را وحی میرسانم و میدانست مثل الفیل ما الفیل وما ادراک
الفیل له ذنب وثیل وخرطوم طویل نقل شده و از تحدی قرآن
بمقام تحدی چیزی مشغول شده و بعضی از اکابر بلغای آن قوم
مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و عداوت و با کمال حسادت
بیش شبها نشسته و فکر میکرده و تقدیر امور چندی مینموده شاید
طعن قرآن تواند نمود بلکه تقدیر کلمات مینمود که شاید در مقام
تحدی ایشان آن تواند کرد و چون صباح قوم او با امید تمام بخانه
مجتمع میشدند از نهایت وهن و سستی اظهار آن نتوانست نمود
منقول است که ولید روزی بآن کس در گذشت در حالتی که تلاوت سورهٔ
تم سجده مینمود بقوم خود رسیده گفت لقد سمعت من محمد آنفا
هو من کلام الانس والجن ان له لحلاوة وان علیه لطلاوة وان
اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وانه لیعلو ولا یعلی نعی حقیقت آنچه شنیده
از محمد درین زود کلامی گفت از کلام جن و انس بدرستی که
از آن کلام احلاوت عجیب است و حسن و قبول طرفه بدرستیکه بالا شو
شود و هنوز دست و نمنشت نفوذ رسانند و بدرستیکه او فایق ولی

شود

شود و چیزی برو فایق و غالب نتواند شد پس قوم گفتند صبا الولید بعنی
بگمان شد ولید که تحسین کلام او تا باین غایت کرد و قطع نظر از عدم تمکن معارضه
قرآن کرده ظاهر است که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آینه محتاج بمقاتله
و محاربه نمیشدند و مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار
نمیکردند و بهلاکت نمیرسیدند و حال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات
شدیده فیما بین آن قوم و اصحاب محمد صلی الله علیه وآله که موجب هلاک
و افنای کافه صنادید و اعیان آن قوم گردید از تواتر جنگ رستم و اسفندیار
گذشته چنانکه علم قطعی باین حاصل است بآن نیز حاصل است و چون معارضه
قرآن نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد که قادر
بر معارضه نبودند و چون تحدی بقرآن واقع شد و معارضه واقع نشد
با کمال تحدی بر معارضه اگر قرآن از جنس کلام بشر می بود ثابت می شد
معجز بودن قرآن اینکه قرآن نه از جنس کلام بشر است و خلاف است
در میان علما که وجه اعجاز قرآن چیست اکثر برآنند که وجه اعجاز قرآن بلاغت
لکونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء
العرب بسلیقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی برآنند که اسلوب

غریب و نظم عجیب که بغایت مخالف است با اسلوب نظم کلام
عرب در اشعار و رسایل و خطب موجب اعجاز قرآن شده و بعضی
بمجموع امرین قایلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک جدا جدا کافی
سبب اعجاز نتواند بود و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفست یعنی حق تعالی
صرف کرده همم متحدین را از معارضه قرآن مع قدرتهم علیها و الکل
محتمل والاظهر هو الاول و چون معجز بودن قرآن ثابت شد بطریق مذکور
دل گوییم محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله دعوای نبوت کرده و اظهار
معجزه که قرآن است نموده کما ثبت بالتواتر و هر که دعوای نبوت کند
و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما تبین ان المعجزة دالة علی صدق صاحبه
نتیجه دهد که پس محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله پیغمبر است و اما معجزه
باهره بالمعنی مجموع خوارق عادات است که در خارق عادت بودن
هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین جذع و بحر
جریان ینبوع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل
مکالمات الحیوان العجم و الاسری الی المسجد الاقصی و العروج الی فوق السماء
الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور که هر یک خبر

احاد منقول شده و بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و مجموع
تواتر رسیده لیکن هیچیک بحد تواتر نرسیده و قطعی نشده و از انها
و عروج اگرچه اصل هر یک مقطوعست و در قرآن وارد لیکن بحسب
خصوصیت منقولست بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات
بخبر واحد که متضمن است هر یک مر از مضمون این جمله است که محمد
بن عبدالله صلی الله علیه و آله ادعی النبوة و اظهر المعجزة خصوص معجز
شق قمر و حنین جذع مثلا اگرچه منقول است بخبر واحد اما عموم
اظهار معجزه با دعوای نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات معجزات
بحد مذکور رسیده منقول است بتواتر و ازین جهت گفتیم که این معجزه
باهره بالمعنی و بالجمله علم باین مضمون این جمله مانند علم ماست بشجاعت
رستم و عدالت کسری و جود حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم
حکایات کسری و جود حاتم نیست مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون
مجموع متواتر است و معلوم فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوای نبوت
و اظهار معجزه مطلقه ظاهر و معلوم شد انتاج مطلوب بهیات
شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوت پیغمبر ما

ثابت شد نسخ ملل سابقه وختم نبوت وعموم نبوت او وفضل او
بر سایر انبیا وسایر ما ثبت منه بقول او وبقرآن منزل وثابت شود
وحاجت بدلیل دیگر نبود وشبهه یهود در ابطال نسخ که متضمن ابطال
پیغمبر ما باشد در غایت وهن وضعف است وآن چنان است که گفته اند
اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده بود پس اعمال او قبیح باشد وحال آنکه
معمول بوده واگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع
او قبیح باشد وهر گاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی علیه السلام
که ثابت بوده باتفاق مرفوع نتواند شد وچون مرفوع نتواند شد
ملت محمدی صلی الله علیه وآله که ناسخ اوست ثابت نتواند شد
جوابش آنست که حسن وقبح احکام وافعال تابع مصالح ومفاسد است
ومصالح ومفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند
بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان قبل ودر زمان
لاحق مستلزم مفسده باشد پس واجب باشد رفع آن وحال آنکه نسخ
واقع شده در ملل انبیای ماضین نیز چه در توریة آمده که بر آدم
وحوا اکل ما دب فی الارض حلال بود ودر نوح بعضی از حیوانات حرام شد

وهمچنین

وهمچنین انبیا متاخر از نوح واجب شد ختان علی الفور بعد از آنکه مباح
بود تا عصرش بر نوح وجمع میان الاختین حرام شده در ملت موسی
همچنانکه در ملت ما بعد از آنکه حلال بوده در شریعت آدم ونوح وهمچنین
ضعیف است شبهه تابید ملت موسی وآن چنان است که گفته اند
یهود خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفته تمسکوا بالسبت ابدا پس دوام
که ثابت باشد شریعت موسی ثابت باشد وجوابش آنست که این حکم
از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختلاق این خبر کرده ودر میان یهود
افکنده ودلیل بر آنکه اگر این خبر نزد یهود ثابت می بود هر آینه
محاجه بآن با حضرت رسول صلی الله علیه وآله میکردند واگر احتجاج
بآن میکردند منقول می شد وحال آنکه منقول نشده وبر تقدیر
در میان یهود ثابت باشد ثبوتش از موسی ثابت نیست
به عدد تواتر از قوم یهود تا زمان حضرت موسی متصل نیست
بنا بر آنکه بخت النصر استیصال ایشان کرده بحدی که عدد تواتر
از ایشان باقی نگذاشته وبر تقدیر ثبوتش از موسی تاویلش ظاهر
به مراد آنست که ما دامت شریعتکم باقیه بعرف حاکمست باینکه

از چنین وهمی بحسب مع دست ماند اگر کسی بتصدیق خود گوید لا شرک
و ایدی تقی بدا و ظاهرست که مراد مادام الحیوة است یا ما کیا مجتهدین بلد
و همچنین اگر کسی بطریق عطا بکسی بگوید صدقت فی المسجد ابدا ظاهرست که مراد
اینست که مادام حیات **فصل پنجم** در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه
خلافست در آنکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیا محقق طوسی
قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب علماء امامیه و ظاهر
از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین اینست که ائمه معصومین
نیز افضلند از ملائکه و جمهور علمای اشعریه نیز قائلند بر افضلیت انبیا و جمهور
معتزله و بعضی از اشاعره قائل بافضلیت ملائکه اند و حق مذهب
اول است اما اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهرست و استبعاد
ندارد و اگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام و خواه غیر متعلق
باجسام کان ایضا کذلک بنابر آنکه چون تجرد نفس ناطقه ثابت است پس چون
مهذب شوند و کامل در قوتین نظری و عملی با وجود مضاد قوت عقلیه
که دواعی شهوت و غضب و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشد با وجود
احتیاج بقهر و غلبه بر امور مضاده و تجرد بالذات خود حاصل است

پس لاجرم

پس لاجرم افضل باشند چه مراد از افضلیت زیادتی استحقاق مدح و ثواب
و ظاهرست که در صورت قهر مضاد و عمل بر ریاضات و تکمیل ذات در علم
و عمل بکسب و اجتهاد و استحقاق مذکور اضعاف خواهد بود و نسبت بآنکه مضاد
اصلا نباشد و کمالات همه فطری باشد و عبادت منحصر باشد در امتثال
اوامر بکه داعی مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است و آنکه
بعضی از ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیستند مانند مجردات عقلیه
بر تقدیر ثبوت از جهت دیگر مثل قرب بمبدأ من حیث الوجود و وساطت
در علیت اشرف باشند منافات با آنچه گفتیم ندارد چه فضل غیر
شرفست و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تطور و ترقی
مراتب وجود نیست تواند بود که بمرتبه وجود و کمال شرفی ایشان
نیز برسد و کمال شرفی را با کمال فضلی جمع کند بلکه از ایشان نیز درگذرد
و قابل فیض بی واسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شان پیغمبر ما صلی الله
علیه و آله اینست و مرتبه خاتمیت مقتضی آن و حدیث لی مع الله
وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل منطبق بر آن و تقریر
دلیل بر این مطلب بطریق شکل اول آنست که گوییم انبیا را با وجود مانع

حاصل است کمال ملائکه با عدم مانع و بشر که را با وجود مانع حاصل باشد
کمال دیگری با عدم مانع افضل است از آن دیگر پس انبیا افضلند از ملائکه
و هو المطلوب و از دلایل سمعیه قرآنیه بر ملائکه است بسجود آدم و تعلیم آدم
مر ملائکه را و اصطفای خدای تعالی انبیا را از جمله عالمیان که ملائکه نیز داخلند
چه لامحاله مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود عقلا قبیح بود بر وجهی که
بودی صدور آن از حکیم و معلم بالضروره افضل است از متعلم و برگزیده
افضل است از باقی و مخالفین نیز دلایل عقلیه و نقلیه است بر تفضیل ملائکه
بر انبیا و اقوی دلایل عقلیه آنست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالات
بر نفوس ناطقه و مفیض بالضروره افضل است از مستفیض جوابش آنکه مفیض
فی الحقیقه خدای تعالی است و عقول واسطه فیضند و وجوب افضلیت واسطه
از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلایل نقلیه آیه علمه شدید القوی است مدعا
از شدید القوی جبرئیل است پس هرگاه معلم پیغمبر باشد افضل از وی
بود جوابش آنکه تعلیم در اینجا حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ
و افضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را
چه غرض الهی از امر تعلیم آدم ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه که

ادم

آدم بر خلافت الهی را و این معنی محقق بود که تعلیم محمول باشد بر حقیقت

باب چهارم در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردن است
بوجوب منصوص بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب
معصوم بودن امام و انحصار امامت در ائمه اثنی عشر و وجوب اعتقاد
بآنکه آخرین ائمه مهدی موعود است و حی است و غایب است
و وقتی که ماذون شود بظهور ظهور کند و مقصود از این باب در چند فصل بیان شود
انشاء الله العزیز

فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب نصب
امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور
دین و دنیا بر سبیل خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم مر امامت را
مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را در معنی امامت
خلافی نیست بلکه خلاف در این است که نصب رئیس چنین که امام
عبارت از وست بعد از انقراض زمان نبوت واجب است یا نه
و بر تقدیر وجوب بر خدا واجب است یا بر امت و وجوبش عقلی است
یا سمعی طوایف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست
اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر وی و محاربه با او واجب

دانند و بدین سبب موسوم شدند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند
که نصب واجب است بر امت سمعاً و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند که واجب است
بر امت عقلاً و بعضی بر آنند که واجب است عند الخوف و ظهور الفتن
و اما مع الامن فلا یجب و بعضی عکس این قائل شده‌اند و جمهور فرقه امامیه بر آنند
که واجب است نصب امام بر خدای تعالی عقلاً و تقریر دلیل بر مذهب
امامیه آنست که گوییم هیچ شک نیست که در زمانیکه پیغمبری موجود نباشد
و امکان پیغمبری نیز نباشد بسبب ختم نبوت و امت همان مکلف باشند
بتکلیفات شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه خصوصاً تکلیفاتی که موجب
اجتماع و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند اقامت جمعه و سد
سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر برای جهاد و دفع ظلم ظالمان
و امثال این که همه اهل اسلام معتقدند بر وجوب آن لا محاله مظنه
وقوع فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و مفسده هست هر آینه
وجود امام معصوم مذکور لطف است مر مکلفین را و آکد و ابلغ و انفع
جمیع لطفهاست حتی از نبوت چه نبوت لطف است در تکالیف عقلیه
و در تکالیف عقلیه حکمی که موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب باشد

نیست

نیست پس چنانکه بعثت نبی واجب باشد بر خدای تعالی نصب امام
بطریق اولی و آکد و ابلغ باشد بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی
قبیح است و جایز نیست با بقای تکلیف مگر وقتی که بدل نبوت تقدیر
کرده باشد و امری که بدل نبوت تواند بود نیست مگر امامت بنحو مذکور
و اعتراضی که مخالفین کرده‌اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطف
دیگر بدل او نباشد و حال آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند
و محتاج با امام نباشند و عصمت همه مردم بدل امامت باشد در غایت
رکاکت است چه ضروریست که فرض مذکور ممتنع است عادة
و عجب حالتیست که این قوم قایل بوجود معصوم واحد را در هر زمانی
توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم در زمان
واحد می‌نمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته‌اند که وجود امام
وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و می‌تواند بود که
مفسده باشد که مانع از نصب امام باشد پس نصب امام بر خدا
واجب نباشد و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال
مفسده قادح است در وجوب نصب امام ظاهر البطلان است

چه امور متعلقه بامام بر دو نوع است دینی و دنیوی و مقصود نصب امام
برای امور دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد
در امور دینیه معلوم است شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود
امام مترتب نیست و این ضرورتست کسی اگر عارف باشد بمعارف
شرعیه باشد و همه مکلفین مامورند بدانستن مفاسد شرعیه پس تواند بود که
معلوم نباشد و همچنین معلوم است انتفای مقصود امام در امور دنیویه
چه امور دنیویه راجع است بمصالح و مفاسد عباد در حیوة دنیوی و حفظ
نظام نوع و اختلال آن و این مجموع معلوم است مر کافه عقلا را و درین
نوع امری نیست که عقل او را مفسده داند لطف نصب امام بلکه عقلا
لازم است بانکه سد مفاسد امور معاش نتوانند شد مگر بوجود سلطان
ظاهر عادل چنانکه در فایده بعثت گذشت و چون این جمله دانسته
بطریق شکل اول گوییم نصب امام لطفی است معلوم عدم المفاسد و هر لطف
معلوم عدم المفاسد واجبست بر خدای تعالی پس نصب امام واجبست
بر خدای تعالی وهو المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد
که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد شما

واجب نیست

واجب نیست چه شما تجویز میکنید که امام غایب باشد و بر تقدیر حضور
متصدی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود جواب گوییم
ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعادی بر وجوب تقیه میکنیم
بعد و آن چون چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد هم لطف
باشد چه هر گاه مکلف معتقد باشد بوجود امام و داند که غیبت او
و تقاعد او بسبب خوفست پس هر ساعت تجویز کند زوال اسباب
تقیه و خوف را و امکان حضور و تصدی امر امامت را و این معنی لا محاله
موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف آنکه معتقد وجودش نباشد
همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قایل نیست بوجوب
نصب امام قایل نیست بوجوب ایجادش و قطع از اوقات
حال آنکه اگر قایل بوجوب ایجادش باشد کافی نیست در انزجار
از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت تصرفش در امور مدتی
متراخی و مهلتی است متمادی پس ثابت شد که اصل وجود امام
بهر نحوی که باشد لطف است و تمامیش حضور و تصرفش در امور شرعیه
لطف دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از جانب

نند اپس آنچه واجبست بر خدای تعالی آنجا وامام ست اما تصرف
دادن ش در امور باختیار رعیتست تا جبر لازم نیاید وعمدهٔ دلایل
اهل سنت بر مذهب خود اجماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر
وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن
دفن الرسول صلی الله علیه وآله وکذا عقیب موت کل امام من الائمه
واین دلیل در جمیع کتابهای ایشان هست وهمه اکابر علمای ایشان
تصریح کرده اند که عمدهٔ دلایل ایشان است ودر کتابهای حدیث خود
روایت کرده اند که چون پیغمبر وفات کرد ابو بکر خطبه خواند وگفت
ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا مات ومن کان یعبد
رب محمد فانه حی لا یموت وگفت لا بد است مر خلافت پیغمبر را از کسیکه
قایم به آن باشد پس نظر وتامل کنید در تعیین آن کس وپیش آرید
رایهای خود را وبپسندید که لایق این امر کیست پس از هر جانب قوم
مبادرت کردند وگفتند راست گفتی لیکن باید که نظر وتامل کنیم وهیچکس
نگفت که در فلان خبر یا در امامت وخلیفه در کار نیست پس این خبر اجماع صحابه
باشد در وجوب تعیین امام وهر که را اندک هوشی باشد فی الجمله انصافی چنانچ

هر اینه

هر آینه از تامل درین دلیل ودرین روایت برو روشن خواهد شد که حال
این علما وهم حال آن صحابه وهم حال ابو بکر اما حال علما بنا بر آنکه هر گاه
اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا باین غایت که اهم واجبات
دانند وعذر ترک دفن وتجهیز پیغمبر را باشتغال آن بر زبند وشنوند
پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر خلیفه الهی را تعیین نکرده وبیان ننموده
ولا اقل امر نکرده که بعد از من تعیین آن کنید از دنیا رحلت کند
وحال آنکه پیغمبر مبعوث نشده مگر برای تبلیغ وبیان احکام وخدا ورا از
نفرموده مگر بعد از تمام تبلیغ واکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم
دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیه وحال آنکه نمانده ادنی آداب حتی
در باب خلا وحمام وشرب ما واکل طعام که آنحضرت بیان ننموده
وارث وآن نکرده شفقة علی الامة واما حال صحابه بنا بر آنکه چگونه یاران
بودند ودوستان پیغمبر را که دل اوشان را تاب آورد که پیغمبر
خود را مرده گذارند وناشسته ودفن نکرده رها کنند وبشنیدند خطبه
ابو بکر شنوند وگوش بسخن او کنند وسر در پی او نهند که شتابزده بر
سقیفه بنی ساعده نا نشسته امر خلافت برو او کنند اما حال ابو بکر

بنا بر آنکه با آنکه در حال مذکور با صحابه شرکت بلکه غالب چگونه می‌گوی
یکه هر که مهر او را پرستید مهر رو آیا تصور توان کرد که زنش هم
نند در جای که رئیس هر مرده باشد یاران و قوم رئیس الجنین تخ
نوید آیا در عالم کسی باشد که تصحیح این سخن سند لاو لکن ختم الله علی قلوبهم
و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوة
برای تعظیم است یعنی غشاوة عظیمه ای غشاوة التعامی عن آیات الله
پیه اعظم حجب بها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی نخواستن که ببینند
و نخواستن که دانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعامی
و تجاهل پس اینقوم چشم حق بین را دانسته پوشیده اند و نخواستند
که باز کنند تا حق را ببینند پس طمع هدایت اینقوم باید
و چشم اهتدا از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع پس اگر اجماع
و علی در او نباشد و جگر گوشه پیغمبر در او نباشد و عباس عم پیغمبر در او نباشد
و اتقیای صحابه و پیغمبر مثل اهل ایمان مثل سلمان و ابوذر و مقداد
و حذیفه و عمار یاسر در او نباشند آیا چه اعتبار داشته باشد و چگونه
اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه خبر تواند داشت و اتفاق

درآنکه



در آنکه جماعه مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت بوده و جمعی
خلاف حاضر شدند آیا تخلف ایشان که اهم واجبات بوده و تجهیز حضرت
را در دین مثل دیگران مدهش شده و اگر خاطر ایشان جمع بود که دیگران
قیام به اهم واجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که
اصلاح ایشان بی مشورت با ایشان و بالا اقل بی اذن ایشان
اقدام بر چنین امری نمودند و چون ملاحظه ایشان نکردند و اقدام نمودند
پس این اجماع چگونه متحقق می‌تواند شد و دیگر آنکه بمقتضای این دلیل که عمده
دلایل ایشان است وجوب سمعی متحقق شده پس در وقت اجماع هنوز
اجماع متحقق نشده بود و صحابه مرتکب شدند که ترک اشتغال به تجهیز حضرت
نموده مشغول بتعیین خلیفه شدند و این را اهم واجبات دانسته اند
و قائل بوجوب عقلی خود با اعتقاد ایشان نبوده اند و قطع نظر از همه
این دلیل بتقدیری که پیغمبر ذکر نکرده باشند آن سمعی چه چیز تواند بود
اگر از پیغمبر شنیده بوده اند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوید چرا نقل
نکرده اند و اگر مثل این سمعی بوده چه حاجت بود به تمسک باجماع در تحقق
تا آنکه دانستی و قطع نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم امامت معتبر است

باتفاق ایشان تمام نیست و لازم ایشان است اعتراف جلیلکه پیغمبر چه هرگاه
پیغمبر تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد دیگری تعیین خلیفه برای او چگونه تواند
کرد و اگر امام را کاری با امور پیغمبر و امر خلافت او نبودی تا ایشان که
خواستندی و لایق خود دانستندی تعیین کردندی سخن دران نبود لیکن سخن
در خلافت پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین و بی اذن او متصور
تواند بود و حال آنکه عادت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم آن
بود که هرگاه غیبت او را از مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای
ماندگان مدینه میکرد و با لشکر و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین
امیر و سرداری مینمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمع امت را
بی سردار و بی امیر رها کند ایا هیچ عاقلی این معنی را باور تواند کرد اگر
دیدهٔ بصیرت باز باشد و پردهٔ تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته
نبود فتدبروا یا اولی الاعتبار و اما مذهب زیدیه و معتزله آن نیز
ظاهر البطلان است چه نصب خلیفه برای پیغمبر وجوبش ما معقول نیست
بل آنچه معقول است نصب مهتری و امیری و رئیسی است برای خود اگر
خدا و رسول تعیین نکرده باشند و لهذا فرقی که قائل بشریعت هستند

نصب رئیسی

نصب رئیسی بجهة خود لازم دانند اما هرگاه اثبات کردیم وجوب
تعیین امام و خلیفه را بر خدای تعالی و قبح اهمال این امر از خدای تعالی
محل فراغت از نصب امیر و رئیس چه جای نصب خلیفه و امام

فصل دوم

در وجوب عصمت و افضلیت امام و وجوب تنصیص از جانب خدا و رسول
بدانکه خلافست در وجوب عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام
واجب است و دیگران بر آنند که عصمت امام واجب نیست دلیل وجوب
عصمت است چه همچنانکه وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است
بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم با مولفت
ضعیف و میل که موجب وقوع فتن و خلل است در امر دین و دنیا
ازین منافی لطف است لامحاله و ایضا غرض از نصب امام حصول اطاعت
و انقیاد است و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت ازو رو داده باشد
اطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود و این منافی و مناقض
غرض امامت است و ایضا امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که
کار مستخلف ازو بیاید و چون مستخلف واجب العصمة است خلیفه
باید که واجب العصمة باشد و مقدار کار مستخلف ازو حاصل تواند شد

پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض لازم
می آید و تحصیل لازم شود و کار خلاف از و بیاید لیکن نقض غرض و لزوم
مخالفت و عدم حصول کار خلاف باطل است نتیجه دهد که پس امام
واجبست که معصوم باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام
و وجوب عصمتش آنست که بقای شریعت مطهره با عدم نبوت موقوف
بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچ یک از مکلفین معصوم نباشد لا محاله ممکن
شریعت و کتاب و سنت را تواند بود که همگی فراموش کنند
یا اهمال و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بنا بر اغراض فاسده در و
راه دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تکلیف باقیست
و این ممتنع است عقلا پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی
که حافظ شریعت باشد از زوال و حافظ کتاب و سنت باشد از
تبدیل و تحریف و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت
واجب نباشد لیکن بقای شریعت واجبست پس وجود امام معصوم واجبست
و هو المطلوب و چون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه موجب عصمت

از جمیع

از جمیع اموریکه در عصمت انبیا معتبر بود از جمیع گناهان کبیره و صغیره و کفر
و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب و امراض مزمنه منفره و دنائت
آبا و امهات و رذالت قبیله و عشیره و مانند اینها چه اینهمه اینها
موجب نفرة و عدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت
و انقیاد است و نقض غرض لازم آید و نیز واجبست اتصاف امام بجمیع
صفات کمال و اخلاق حمیده و شمائل پسندیده و علو نسبت و طهارت
مولد و کرامت آبا و امهات و شرافت قبیله و بالجمله تفرد ذات
در جمیع کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت به نبی
چه نبی چون سید فضلا و اکمل کاملانست در مؤمنان و اهل اسلام پس همه
بجای تلامذه نبی باشند و طاعت و انقیاد و عقیده و علم بهر نحو که باشد
در طبایع مرکوز است بخلاف امام چه در سید کمالات رعیت دیگراست
یعنی نبی و نیز تربیت کمالات و فنون علوم و مکارم در اهل اسلام
شایع و مردم روز بروز در شرافت و کرامت و علو منزلت و مرتبت
لا محاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد و داعیه مغالبه
امور عظیم تر و انقیاد و امتثال امثال و اشباه و نظایر دشوار تر پس لابد

را امام در غایت تفرد و یکانکی باشد و در استجماع انواع کمالات و در
فضایل تا طبعات اشراف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع فرق الشرف
اطاعت او توانند کرد و واحدی از ایشان از علاقه و انقیاد و در پیرامون ایشان
شوانند کشت و بباید دانست که اگرچه بتغییر اغلب اتصاف بکمالات
مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست
بلکه تعبیریست علیحده ولیکن شکی نیست که این معنی نیز چون واجبست
و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که ما اصطلاح کنیم اعتبار
این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنابر قلت مؤنت تعبیر پس عصمت کوییم
و عزیزه مانعه از صدور شیء از قبیح و ذنب مطلقا و موجب اتصاف بکمالات
مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان اثبات
عصمت باین معنی کوییم شکی نیست که هر کاه امام بصفت مذکوره باشد
نزدیک شوند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس
لطف باشد بودن امام بصفت مذکوره و لطف واجبست پس بودن امام
بصفت مذکوره واجب باشد و هو المطلوب و باز خلافست
در آنکه واجبست که امام افضل امت باشد یا نه مذهب اکثر اهل سنت

تقدم

تقدم وجوبست و مذهب جمهور امامیه وجوب و حق وجوب افضلیت
امامست بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین فی الفضائل
بر دیگری قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدای تعالی ممتنع بطریق قیاس استثنائی
کوییم هر کاه تقدیم مفضول و احد المتساویین قبیح باشد افضلیت امام
واجب باشد چه امامت مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم حقست پس تالی
حقست و هو المطلوب بدانکه چون نصب امام واجبست از خدای تعالی
پس واجبست که منصوص علیه باشد از جانب خدای تعالی بسبب آنکه اگر
خدای تعالی کسی را امام کرده باشد تنصیص بر او نکند اگرچه ممکن است تحصیل علم
بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت شود ولیکن حصول تحقق عصمت
خفی است و محتاج نص یا دلیل پس اگر نص واقع نشود اغلب اینست
که رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند و راهی بامام بحق
پیدا نکنند و کمراه کردند بخلاف آنکه نص واقع شود چه نص امریست
ظاهر و غفلت از او قلیل الوقوع مگر از روی غرض و تغافل و تجاهل که آنرا
چاره نتوان کرد پس وجود نص لطفیست عظیم برای مکلف در معرفت
امام و خالیست از مفسده بالضروره پس قبیحست که از حد نص بر امام

لها در شود و قبیح بر و ممتنع پس تنصیص امام واجب باشد بر خدای تعالی
پس بطریق شکل اول گوئیم تنصیص امام لطف است در معرفت امام و لطف
بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص امام بر خدا واجب باشد پس هرگاه
تنصیص امام پس هرگاه تنصیص امام از خدا صادر شود قبیح است پیغمبر
تبلیغ آن نکند پس اظهار تنصیص و تبلیغ آن بر پیغمبر نیز واجب باشد
پس تنصیص امام بر سبیل وجوب واقع شده باشد و اگر بعضی مخفی شده
بسبب تقصیر امت باشد که اخفای آن کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر
واجب است البته صادر شده و ممتنع است که صادر نشده باشد و آنچه
واجب بر امت است یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر بایشان رسیده باشد
بدیگران واجب القصد و رفیت بنا بر آنکه جمیع امت معصوم نیستند
پس اخفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند
پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر میشد هر آینه ظاهر می بود
و بما میرسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقیق
خلافت محتاج به بیعت نمیشدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه معصوم
نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت سلطنت نیز از مرتبت عظیم است که از

امرای آن

هوای آن است بعضی را غرض و بعضی را آن کس که بعد از وی امر او را
ممکن باشد و بعضی را آنکه کشته بود قریب او یا قبیلهٔ او یا بعضی فرزندان او
یا کسی که انتفاع از وی بیشتر ممکن باشد تواند رسید و بسیار اتفاقات مشهور عامی
از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امری که اندک غرض نفسانی یا جاهی
یا مالی در و باشد نمی توانند گذشت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر از
حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان ندانسته و نفهمیده بودند که
مصلحت ظاهریه نظام ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور
نکرده بودند غیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی امور
از اکابر و اعیان آن طایفه اعتراضات بر حضرت رسالت صدور
می یافت و بعضی از غمخواری و دولتخواهی نام میکردند و بسیاری بود که
اوامر و نواهی آن سرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان اطلاع
تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که آن جماعت اخفای
نص کنند بسبب طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است
و دیگران نیز اتفاق و همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهمال
ورزند و تغافل کنند همه بنا بر اغراضی که مذکور شد بلکه نفع [illegible]

در اصل قبول اسلام بعضی از طوائف بوده مگر بسبب طمع در خلافت
و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب نصب و نص پس نفی آن
بدون همچنین احتمالی که اگر پیغمبر و صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ایشان
و حق کم خردی است و یا از غایت عصبیت و نهایت عناد و همچنین امر
چاره نتوان کرد **فصل سیم** در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول
صلی الله علیه و آله چون ثابت شد وجوب عصمت امام و وجوب وجود
نص امام و وجوب افضلیت امام از سائر ناس پس آنکه طریق
تعیین امام یکی ازین طریق ممکن شد چون این دانستی بدانکه خلاف است
در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله کیست جمهور اهل سنت
برآنند که ابوبکر است و قلیلی برآنند که عباس است و جمهور شیعه
برآنند که علی بن ابیطالب است علیه الصلوة و السلام و حق مذهب
شیعه است بهر سه طریق اما طریق عصمت بنابر آنکه ثابت شد
وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام و معلوم است
عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام از صحابه پیغمبر پس واجبست تحقق عصمت
در علی و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود اوست

در هذا اختلاف

در هذا اختلاف اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام دیگر
ایشان که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت که ما اصطلاح کردیم بودن امام
از اشرف قبائل پس پیداست که از جمله تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر
قبیله قریش اند خواه وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار کردیم
اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقائص اصطلاحا پس پیداست و روشن شد
از احتمال عصمت جمیع اراذل و اوباش و اهل عیوب و نقصانات
و جمع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا خواه
مسبوق بکفر باشند و خواه نه و باقی ماندند اعیان اشراف قریش
که جامع اند بعد و معلومة الاحوال این جماعه نیز بر تقدیر استجماع صفات
کمال و تنزه از صفات ذمیمه بر شده بنابر سبق کفر چه همه آن جماعت
در سن بعثت متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت
پس در همه آن جماعه کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن ابیطالب
علیه السلام که آنحضرت ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت
نازل شد و محققین همه برآنند که از ذکور اول کسی که بشرف اسلام
مشرف شد آن حضرت بود و بالجمله همگی برآنند که اسلام آنحضرت

در هنگام صبا بوده و قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم فطری عادی جمیع انبیاء است
پس سبق کفر در آنحضرت متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده
و همچنین تفرد ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقایص مطلقا
و همچنین اکرمیت آبا و امهات و اشرفیت قبیله و نسب در آنحضرت
پیش همگنان از آفتاب روشن ترست پس در آنحضرت هیچگونه مانعی
از تحقق عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانع از عصمت
متحقق است پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه
وجود امام واجبست پس ذات مقدس او متعین باشد برای امامت پس آنحضرت
امام باشد بتحقیق پس بطریق شکل اول گوییم امام واجب العصمت است
و واجب العصمت از صحابه منحصر است در علی پس امام از صحابه منحصر است
در علی صلوات الله علیه و هو المطلوب بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت
در غیر علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل را اثبات امامت
آنحضرت از راه امامت برهانی شد و اگر بمجرد اتفاق بر عدم
عصمت غیر اکتفا کرده آید دلیل جدلی شود و مفید اسکات خصم بیش
نباشد چه ظاهرست که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقع نکند

دلیل

دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکبست چه جمیع امت
معتقدند که امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله یا علی یا ابوبکر یا عباس است
و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع باشد بر نفی امامت از غیر این
سه کس و چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابوبکر و عباس
بنا بر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجبست که علی امام باشد بنا بر تحقق
اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند
بنا بر انتفاء شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجبست که
علی امام باشد تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب را آنست که جمیع امت مجتمعند در
دو قول یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت
در امام هر که قائل است بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت
علی و هر که قائل نیست بامامت علی قائل است بعدم وجوب عصمت
در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب عصمت را در امام پس با وجود
آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی خرق اجماع مرکب لازم آید
و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه واجب باشد

عصمت در امام و عصمت امامت علی لامتناع خرق الاجماع المرکب
لیکن عصمت در امام واجب پس امامت علی واجب باشد و هو المطلوب
و اما طریقه نص پس بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص
منحصرست در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة
علی المراد و غیر المحتاج بالاستدلال این قسم را نص جلی گویند و دوم غیر
ظاهر الدلالة محتاج بالاستدلال و این قسم را نص خفی گویند اما نص جلی
مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت سلموا علیه بامرة المؤمنین
گفت مر علی را که انت الخلیفة من بعدی و گفت در حالی که دست علی را
گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و مثل آنکه جمع کرد اولاد
هشت مرد بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام از شما که بیعت کند با من
و وزیر من باشد پس او برادر من است و وصی و خلیفه من است بعد از من
هیچ کس متابعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل تحقق این نصوص
تواتر است نزد شیعه چه عدد مجتهدین شیعه بلا شک در هر زمان
آن قدر بوده اند که احتمال آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشد در
وقتی از اوقات و همه آن جماعه نقل کرده اند خلفا عن سلف تا برسد اتصال

بحضرت

بحضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و این معنی ظاهرست بر متتبع متتبعین مذاهب
و اقوال شیعه پس اجتماع ایشان بر نقل این نصوص تقدیر کذب با آنست
که اتفاق افتاده بدون مواطئه و مواضعه باهم و این بدیهی البطلان است
چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن کذب
مثل این جماعه کثیره را بدون داعی و باعث و این بخلاف اتفاق در صدق است
چه علم و صدق داعی همه تواند بود بر نقل خبر و با آنکه مواضعه و تمهید
کرده اند باهم در نقل این نصوص این نیز ممتنع است چه ناقلین
این نصوص در هر زمان اکثر متباعد البلاد بوده اند و منتشر در اقطار و اماکن
از هم و مواضعه میان این نوع جماعه یا با اجتماع همه خواهد بود در مکان
واحد و این محال است که در وقتی واقع شده باشد چه اگر واقع میشد
ممتنع بود عادة پنهان ماندش و نقل نکردن هیچ کس مر آن را و حال
آنکه مخالفین شیعه در همه وقت اضعاف مضاعفه بوده اند و با ایشان
در کمال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح حال این طایفه با تمام تعصب
دینی و با تمام جوش آمده ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه ایشان مر آن
را احدی نقل نکرده اند اجتماع مذکور را و با مواضعه این جماعه بمکاتبه و مراسله

ابد بود و این نیز با عدم تعارف و حصول یکا یکی زیاده بر یا عد بلاد
فتح شوانده بود بحکم عرف و عادت و بر تقدیر وقوع مخبر شوانده مانع
با قطع نظر از استناع اجتماع و مراسله باعث بر این نوع امور عظیمه
رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن بنا بر فرض کذب محال است
یا رغبت در دنیا و آن نیز بنا بر عادت ممتنع است چه هر گاه جماعت کثیر
شیعه متدین نقیض ایشان صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت در ایشان توان کرد
همچنین صاحب شوکتی نبودند که بنا بر خوف و رعب از ایشان اقدام بر چنین
امری توان نمود بلکه واقع عکس این بود اعنی همه دشمنان آن جماعت
صاحبان دولت دنیا و شوکت بودند و کمال سعی داشتند که بگوش آید نهانها
سلطانیه شیعه نیز که نقل نصوص ایشان و فضائل ایشان کنند و در این
صنع اعنی انتفاء رغبت در دین و دنیا باعث شوانده بود در نقل نصوص مذکوره
بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیا نیز با خود متصور می بود هم مواضعه اتفاق
در نقل ممکن می بود و آن طمع جاری مجرای مواضعه شدی اما با انتفاء آن
چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحمد الله
و نقضه اگر گویند که این نقصه را اگر متواتر می بود بایستی که علم با ما بهما

چون علم با مرن بود بوجود مکه و مصر و چون علم ما بوجوب صلوة و صیام
و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوئیم که قیاس وی علمین و فرق لازم
می بود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری نیست و این مسلم نیست
بلکه مختلف فیه است و اگر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و حق آنست که
هر دو قسم میتوانند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد
که شمول تواتر خلاف معتقد مخبر باشد پس آن جماعه را علم حاصل نشود چه
حصول علم موقوفست بر خلو ذهن از اعتقاد نقیض آن علم لاستحاله
اجتماع النقیضین گاه باشد که کذب آن جماعه موجب آن شود که
دیگر از این تواتر قطعی لازم شود یا دیر حاصل شود و بر تقدیر آنکه حاصل شود
مانند علمی نباشد که در طریق وی امور چند که ذکر رفت عارض نشود مانند علم
با بلدان بعیده و وقایع ماضیه و اما نص جلی از قرآن آیه
قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة
و یؤتون الزکوة و هم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول او و مؤمنانی
که نماز گذارند و در حالت رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالت آنکه
انما کلمه حصر است و ولی مشترکست در اموری چند دیگر از معانی لفظ ولی

مانند محبت و تمامی مناسب حضرت نیست لهو حجة جمیع الامة بالاجماع و متصف
باوصاف مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی پس مراد از
آیه این است که علی متصرف در امور شماست همچنانکه خدا و رسول و دیگری نیست
و این است مراد از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور
بر وجه استحقاق مانند قوله تعالی کونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین
معصومین است و عصمت منحصر است در علی مانند قوله تعالی اطیعوا الله
واطیعوا الرسول واولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر نیستند مگر معصومین
بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر از معصوم ترک لطف است و قبیح و نص خفی
از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام
انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان دلالتش آنکه
اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را نسبت بموسی
بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب هارون نسبت بموسی آن بود که مفترض
الطاعه بود و متصرف در امورش و خلیفه اش در رفتن بمیقات پس این مرتبه
نیز ثابت باشد برای علی نسبت به پیغمبر صلی الله علیه و آله و این معنی امامت است
بلکه امامت ... [illegible]

کو رسید

کو رسید بوضع خم امر فرمود باجتماع مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از
جهاز ها و شتران شبیه منبری ساختند و بر بالای آن برآمد و خطبه ادا کرد
و پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم یعنی آیا من نیستم
متصرف در امور شما از نفسهای شما پس گفتند بلی یا رسول الله پس گفت
بطریق عطف و تفریع بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه
و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر کس که من مولای
اویم علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار
دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و وا گذار وا گذارنده علی را بیان دلالتش
آنکه هر که را اندک وقوفی در فهم کلام عرب بوده باشد داند که مراد از مولی
نتواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود اعنی اولی در امور بدلیل عطف
بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس این کلام نص باشد
در امامت علی و بدانکه شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب اقتصاد ذکر کرده
که این حدیث را محدثین مخالفین بطریق هشتاد و طریق متجاوز نقل کرده
و ابن عقده بصد و پنج طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرموده
که لم یرد فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه پس اگر این حدیث صحیح نباشد

بیع صدیق جمیع باشد و شواهد بود و اینهی کلامه رحمه الله علیه و سلام
پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهل سنت کرده اند
چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان این است که اینها رکاکت آن دانسته
اراده بکشند چه ناچار است مر ایشان را از اراده معنی و منع صحت خبر با وجود
این همه رکاکت بغایت اقرب است از منع بودن مولا بمعنی اولی
بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اول مشعر بر کم منقبت است و دویم ناشی
از نفهمیدگی و این هذا من ذاک و اما طریقه افضلیت بنابر آنکه چون
ثابت شد وجوب افضلیت امام از رعیت و علی افضل بود از جمیع
صحابه پس امام شواهد بود دیگر علی اما آنکه علی افضل بود و بنابر آنکه
افضل آنست که جهات فضل در وی بیشتر باشد و جهات فضل در
علی بیشتر بود پس علی افضل باشد اما آنکه جهات فضل در علی بیشتر بود
بسبب آنکه مراد از افضل یا شاق استحقاق مدح است و ثواب و مراد
از جهات فضل اموری است که بسبب استحقاق مدح و ثواب شود
و آن امور یا خارجی است و یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانی است
یا اعمال [illegible] و جمیع این امور در علی بیشتر است [illegible] یا خارجی

و آن امور است

و آن امور است که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب و نسبت
و دامادی و تربیت و شاگردی اما نسب و آن علی علیه السلام
پسر است که پسر عم پیغمبر بود و ظاهر است که پسر عم مثل ابوطالب بودن
نه همچو پسر عم مثل عباس بودن است چه ابوطالب بهتر از عباس بود
و قریب تر از و بنابر آنکه با عبد الله از یک مادر بود بخلاف اعمام
دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت که از
ابوطالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام جمع قوم و عشیرت است و همین است
که تا ابوطالب در حیات بود حضرت محتاج بهجرت از دیار خود نشده
و با عانت بیگانگان احتیاج پیدا ننمود و بنابر آنکه در کنف حمایت ابوطالب
در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود که دست تعدی بآنحضرت دراز توانستی
کرد و این معنی در غایت ظهور است و اما آنکه وصلت و دامادی ظاهر است
که دامادی بمثل فاطمه زهرا صلوات الله علیها که باتفاق سیده نساء
عالمیان است و سرور زنان اهل جنان از عایشه پرسیدند که محبوب ترین
زنان که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی نه چون
دامادی است مر دختران دیگر و اما تربیت پیغمبر مر علی را پس [illegible] کردن علی

مرتبه رسیده بود که هر سب لوح ربیعی و سال دیگر قلیس ابو وان کرده چه علی
و آن صغر در حجر تربیت و شفقت آن سرور در کمال شفقت با او در
زمان کبر مأذون بود بدخول در خانه آن حضرت هر وقت که خواهد
و آن حضرت در کمال اهتمام تعلیم او بود و گاهی که علی در میکرد آن حضرت
خود بخانه او داخل میشد و او را باسرار و حقایق منزله مطلع می ساخت
و دیگر از یاران آن نبود که وقتی که حضرت بیرون هم می آمد هرگاه
خواهند سوال توانند کرد و اگر بیرون آمدند هم که مجهولی معلوم کنند
منتظر می بودند که اعرابی بیگانه داخل میشد و سوال میکرد و ایشان از
استفاده می نمودند و چنین این امور در نهایت ظهور است و محمولست
که امور خارجیه چنین تنبیه را گاهی دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند
بود که اگر بر طباقت آن امور برآید و کاری بکند که منکر نسب باید
باشد پس آنچه داخل در تحت اختیار شود موجب استحقاق مذکور تواند شد
و اما کمالات نفسانی او بر احدی پوشیده نیست که اکمل و اعلم ناس است
بعد از حضرت رسالت در حقایق و معارف بر استبعان پوشیده نیست
که آنچه از حقایق و اسرار ملک و ملکوت و لوامع انوار ناسوت ولاهوت

ازلجا

زانجمله هر فقره از خطب نهج البلاغه موج زینت نه کنند فکر حکما از
آن رسیده و نه دیده مکاشفه شیخ متاخرین نظیر آن ندیده
و القدر از علم توحید و اشارات تنزیه و تجرید که در فحاوی کلمات
اعلاء و فقرات آن حضرت مندرج است که نه عبارتی محیط آن شود
و نه اشارتی وفا بآن کند نقل است که یکی از علمای یهود با آن حضرت گفت
در حالتیکه با جماعتی تکلم مینمود یهودی از طلاقت لسان و فصاحت بیان
آن حضرت در حیرت عظیم افتاده گفت لو انک تعلمت الفلسفه لکان
یکون منک شان من الشان یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هرآینه ترا شأن
عظیم می بود آن حضرت فرمود ما تعنی بالفلسفه یعنی مراد تو از فلسفه چیست
الیس من اعتدل طباعه صفا مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی
اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه و من سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیه
و من تخلق بالاخلاق النفسانیه فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان یکون
موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب الملکی الصوری و لیس له عن هذه الغایة
مغیر آنفیت که هر که معتدل باشد طبیعتش صافی است مزاجش و هر که
صافی است مزاجش قوی است اثر نفس ناطقه در او و هر که قوی است اثر نفس ناطقه

درو برآمده است بر چیزی که او را بلند گردانیده و مراد از آن چیز علم بحقائق
موجودات است که علم فلسفه عبارت از آنست و مراد از بلند گردانیدن
رسانیدن است بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظریست و دیگر
برآمد بر آنچه او را بلند میکرد اند پس متخلق است باخلاق نفسانی این اشارتست
بتهذیب اخلاق که غایت قوه عملیست و هرگاه متخلق باخلاق نفسانی
نیز شد پس موجود شد با هو انسان نه اینکه موجود باشد با هو حیوان
چنانکه پیش ازین بود و این اشاره بآنست که انسان تا دام که بحکم
شهوت و غضب و سایر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام برو
غالب باشد لا محاله حیوانی باشد از حیوانات و هرگاه اثر جوهر مختص
بانسان که نفس ناطقه مجرده است بحسب علم و عمل و غالب شود
لا محاله قوای جسمانیه همه تابع عقل گردد و افعال و اعمال جسمانیش نیز همه افعال
عقلی شود و در آنوقت موجود شود با هو آن غیر وجودیکه مخصوص
بانسانست نه وجودیکه مخصوص بحیوانست پس هرگاه موجود شود
با هو انسان و بیرون شود از وجود مشترک و حیوانی پس واصل شده
باشد در باب قدسی که آن عالم تجردست و مرتبه وجود ملائکه

مجرده و عقول فعاله و آن عالم عالم صورتست بلا ماده پس تا مده
باشد او را غایتی و مطلبی و رای اینمرتبه چه غایت مرتبه کمال انسانی
تکمیل قوتین نظری و عملیست و حاصل شدن عقل مستفاد و مستعد شدن
در وجود از ماده و لیس وراء عبادان قریة پس یهودی بیچاره
حیرتش حیرت افزود گفت الله اکبر لقد نطقت بالفلسفة جمیعها
الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان
خلافت ابی بکر نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت آری
یهودی گفت ما در توریت خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم می باشند
پس خبر ده مرا که خدای تعالی در کجاست در آسمانست یا در زمین
ابو بکر گفت در آسمانست بر عرش یهودی گفت پس زمین خالی است
از وی و او در مکانی دون مکانی باشد ابو بکر گفت این کلام زنادقه است
دور شو از من و الا گردنت بزنم پس یهودی استهزا بر اسلام کنان
روان شد ناگاه علی بن ابی طالب علیه السلام باو رسید و گفت
یا یهودی دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که شنیدی این از اهل
اسلام نیست بلکه اعتقاد و اهل اسلام اینست که ما هم میگوئیم

ان الله جل جلاله این الاین فلا این له وجل ان یحویه مکان وهو فی
مکان بغیر مماسة ولا مجاورة یحیط علما بما فیها ولا یخلو شیء منها من
تعالی یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را پس او را مکان نتواند بود
او اعظم است از آنکه احاطه تواند کرد مکانها و او در هر مکان حاضر است
بی آنکه مماس مکان گردد و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزها
که در مکان میباشند از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی
من خبر دهم ترا بآنچه در کتاب شماست و مصدق سخن من است
آیا یافته در بعضی از کتب شما که روزی موسی علیه السلام نشسته بود که
آمد ملکی او نزد او از جانب مشرق و موسی با وی گفت از کجا آمدی گفت
از نزد خدا پس ملک دیگر آمد از جانب مغرب گفت از کجا آمدی گفت
از نزد خدای تعالی و دیگری از زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از
فوق السما آمد و چنین گفت پس موسی گفت سبحان من لا یخلو منه مکان
ولا یکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت اشهد ان هذا
هو الحق وانک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه یعنی گواهی میدهم
که حق همین است و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از آنکه تغلب بر آن کرده

که مردی

که مردی نزد امیر المومنین علیه السلام آمد و گفت هرگز دیده
خدا را که پرستش بکنم خدا را که ندیده باشم مرد گفت چگونه دیده خدا را
حضرت فرمود ویحک لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولکن رأته
القلوب بحقایق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس لا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی را چشم
نتواند دید بلکه دلهای مومنان را تواند شناخت شناختن دور
ظهور مانند دیدن باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و بآثار
و علامات راه باو توان برد و دلیل در افادهٔ یقین بالاتر است
از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدا را
بمردم قیاس نتوان کرد که هر چند شوکت و عظمت داشته باشند
البته دیده شوند چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردم است چه عظمت مردم را
حواس ادراک کنند بخلاف عظمت الهی که حواس ادراک نتواند کرد
پس مرد برگردید و گفت الله اعلم حیث یجعل رسالته یعنی خدا داناتر است
در رسالت خود را بکدام خاندان باید گذاشت و امام فخر رازی روایت
علما گفته اند که علماء جمیع فنون منسوبند بآن حضرت چه خود تشابهی

صوفیه باو منتهی است و ابن عباس که رئیس مفسرین است شاگرد او
و ابوالاسود تدوین علم نحو که اصل علوم عربیه است بتعلیم او کرده
و نیز افقه ناس بود کما قال رسول الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علی
و صحابه در اکثر وقایع رجوع بآن حضرت میکردند و این از نهایت
ظهور است و درین باب لولا علی لهلک عمر غایت معروف و مشهور
و آنحضرت خود فرموده لو کسرت لی الوسادة لحکمت بین اهل التورية
بتوریتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم
و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آیة فی بر او بحر
او سهل او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن
نزلت و فی ای شیء نزلت و از قضایای عجیبه آنحضرت نقل است
که دو کس بغرباهم رفیق شده چاشت میکردند یکی پنج نان داشت
و دیگری سه ثالثی پیدا شده تکلیف کردند هر سه باهم هشت نان را
صرف کردند بعد از فراغ مهمان هشت درهم بایشان داد در قسمت آن
نزاع شد صاحب ثلثه بغیر تنصیف راضی نبود و صاحب خمسه میگفت
خمسه لی ثلثه لک پس داوری نزد آنحضرت آوردند حضرت فرمود

در چنین

در چنین امر صغیر نزاع مکن بهتر است باهم مصالحه بکنید صاحب ثلثه گفت نه
شوم مگر بمر ضا پس حضرت گفت چون راضی بصلح نیستی پس بگیر یک درهم
هشت از صاحب تو و بر مجموع هشت نان به بیست و چهار ثلث شود مجموع
سه تو نه ثلث و مجموع حصه تو پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث خوردند
هشت ثلث مهمان تناول کرده پس از هشت مهمان یکی از تو است
باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف الرجلان علی بصیرة
درهمها و از عجایب اجوبه که از آن حضرت بر سبیل بدیهه صادر شد
است که از مجموع کسور تسعه سوال کردند فرمود که اضرب ایام اسبوع
فی ایام سنتک و نیز دانا ترین مردم بود و تدبیر امور نقل است که در زمان
اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شده
افواج قتال عرب از دیار خود نموده بقصد استیصال اهل اسلام
ند خبر بعمر رسیده مضطرب گردید و با اکابر صحابه مشورت
کرده هر کس چیزی گفت تا عثمان متفق شد که اهل شام و مصر و حرم
و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار بیرون رویم امیر المؤمنین
علیه السلام این رای را نپسندیدند و گفت اگر اهل شام و مصر و

کردم و دیار ایشان را رد و اگر اهل یمن از وطن دور شوند حبشیان
بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین از حرم جدا شوند از اعراب اطراف
ایمن نتوان بود و انگاه اهل اسلام را فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند
یعنی عیالان اهم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه کفار و نیز
از کثرت عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل ع
عهد رسول الله بالکثرة و انما نقاتل بالنصر و خدای تعالی آمدن ایشان را
بر سر مسلمانان مکروه تر میدارد از تو یا عمر و بهوا ولی تغییر ما مکروه و دیگر آنکه
عجم پندارند که مرد در میان عرب تویی مرفع تو عرب مستاصل خواهند
شد پس بالتمام همت بر دفع تو کوشند بلکه مصلحت اینست که اهل اسلام
در دیار خود ثابت باشند و اصلا حرکت نکنند و اهل بصره که در تربت
بیلاد عجم و از طرف دیگر دشمن ندارند به فرقه شده گروهی بر سر
اهل عهود که نقض عهد کنند و گروه دیگر مدد اخوان خود از اهل اسلام
که در بلاد عجم اند رفته در دفع دشمن کوشند پس همه این رای را پسندیده
برین قرار دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود در امور غیبیه و دقایق
آنچه و خبر داد از اکثر آنچه واقع شد بعد از آن حضرت از فتنها و از آنچه

حکام

حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از زجر و قتل و غیر آنها از امور یکه
مشهور و مستفیض است فیما بین مخالف و موالف از جمله خبر میثم تمار است
که از خواص آن حضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبیدالله زیاد با او خواهد
کرد و چون عبیدالله بر دست یافت او را پرسید که صاحب تو چه گفت
که من با تو خواهم کرد میثم گفت آن حضرت فرمود که تو مرا صلب کنی با ده کس
دیگر که دار من کوتاه تر باشد و بزمین نزدیکتر باشم عبیدالله گفت
من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود میثم گفت والله که گفته
صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم
از گفته او که تو مرا بکدام موضع از کوفه بردار خواهی کشید و من اول
کسی ام که در اسلام مغذب بلجام کردن شود پس او را با مختار
بن ابی عبیده در حبس کرد و چون مختار بفرموده یزید از حبس
بیرون آمد عبیدالله حکم بصلب میثم نمود و چون بر دارش کردند بر در خانه
عمرو بن حریث و آن موضعی بود که حضرت باو نموده بود که ترا درین
موضع بر دار کشند از چوب فلان نخله و میثم همیشه بعد از گفته حضرت
در پای آن نخله نماز میگذارد و میگفت چه مبارک نخله که من از برای تو آفریده شده ام

دو برای من مهیا شده و بالجمله بر دارش کردند و خلق کثیر برو مجتمع کردند
عمرو بن حریث گفت والله که همیشه میگفت بمن که من همسایه تو خواهم شد
ولیکن همسایگی را این نمیدانستم مگر خانه در جوار من بیاع خواهد کرد
بعد از آن همیشه عمرو بن حریث امر نمود که پای دار را آب می پاشیدند و در آن
میکردند و بوی خوش کاری بردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم
گشود و فضایل ایشان ذکر میکرد و بعبید الله خبر رسید که این مرد رسوا ساخت ما را
رسوا کرد پس امر نمود تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام کسی را
لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین
علیه السلام بود بجانب کوفه و نیز نقلست که رشید هجری که از اصحاب
آنحضرت بود گرفته نزد زیاد و پدر عبید الله آوردند گفت صاحب تو چه گفت
که با تو خواهم کرد گفت فرمود که دست و پای مرا قطع کرده مرا
مصلوب سازی زیاد گفت والله که بکنم و سخن صاحب ترا دروغ گردانم
سرش و هید چون بیرون رفت زیاد پشیمان شده گفت باز آرید
کاری بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس امر نمود تا دست
و پایش بریده بر دارش کردند و نیز کمیل بن زیاد و قنبر غلام آنحضرت

علیه السلام

علیه السلام را که آنحضرت خبر داده بود حجاج بقتل رسانید نقلست که کمیل
قبول رو پنهان کرد حجاج فرمود که عطای قوم او را بریدند کمیل آن خبر
دریافت عمر من باخر رسیده نیکو نباشد که بسبب من عطای قوم من بریده
پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود بر خوارق عادت
و امور معجزه و کدام امر معجزتر از قلع باب خیبر بود چنانچه متواترست
و از رد شمس هم نوبت یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری در سفر صفین چون زمین
بابل رسیده خواستند از آب بگذرند اصحاب تعبیه رحال و دواب
مشغول شدند و حضرت با جماعتی نماز عصر گزاردند و آن جماعت مذکوره از
کار بار خود فارغ شدند نماز عصر فوت شد و از این خبر آزرده
خاطر شدند پس حضرت بجهت خاطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب
بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و تا
این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که هیچکس انکار آن
نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت او در شجاعت
بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد عاشر هر چند که از خوارق عادت
در باب شجاعت از آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه کعبه انداز هیچ سخی

مشهور نشده که از دشمن هنگام مبارزت زخمی خورده باشد مگر از ابن ملجم
دویم آنکه از هیچ شجاعی مشهور نشده که هرگز مبارز از و نجات یافته باشد
مگر آنحضرت سیوم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که کشته حضرت
در میان کشتگان علم بود و گفته اند که و کان علیه السلام اذا علا قدّ
و اذا وسط قطّ یعنی هر که را بر سر میزد در طول دو نیمش میکرد و هر که را بر میان
بر نواخت در عرض دو پاره اش می ساخت و نیز سخی ترین مردم بود و توجیه
بود میکرد و غیر هر چه داشت میداد و در فتوحات مکی آورده که قیمت خاتمی که
در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که سیصد خروار نقره
و چهار خروار طلا بود و بلا شبهه حضرت در شجاعت و سخاوت
مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات عارفین
که العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن تقیة الموت و العارف
جواد و کیف لا و هو بمعزل عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با بس
و مهابت نقل است که معاویه از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب
حضرت امیر بود از صفت آن حضرت پرسید صعصعه گفت کان
فینا کاحدنا یعنی در میان ما که بود مانند یکی از ما بود با ما میگشت

دارنامی

و از ما می شنید و با ما میخورد و با ما می آشامید و بهر طرف که میخواندیم
اجابت میکرد و در کمال افتادگی و نهایت تواضع بود و مع ذلک
کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی راسه یعنی
با وجود این همه میترسیدیم از و مانند ترسیدن بر بسته از
جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو
کننده ترین مردم بود و این معلوم است از رعایت حال ابن ملجم
با علم بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که اعدا عدوّ او بود
با قدرت برو و از مروان بن الحکم با شدت عداوت او و علم بحال
او و بحال قوم و اولاد او و بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده
بود و نیز معلوم است از آنچه کرد با معاویه در صفین چه قوم معاویه
پیشتر سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند
و چون اصحاب علی سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند
ایشان را از آب منع کنند علی نگذاشت و گفت لنا حد السیف
ما یغنی عن ذلک یعنی تیزی شمشیر مغنی است از آب بستن و نیز پوشیده
نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب کلام او را دون کلام

خالق و فوق کلام المخلوق گفته اند و جمیع کمالات نفسانی آن حضرت
متعدد و بشریت و اکابر علمای موافق و مخالف در تعداد آن مجلدات
پرداخته اند و معترف بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد از آن
عبادت حضرت باری و انقیاد حضرت رسول است پوشیده
نیست که از آن زمان که حضرت امیر در عهد صبا ایمان بحضرت
رسول آورد تا آن زمان که رحلت نمود هرگز عبادتی از و فوت نشد
حتی اینکه نقل کرده اند جمع کثیر مانند اسمای بنت عمیس و ام سلمه
و جابر بن عبدالله انصاری و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه
که روزی رسول صلی الله علیه و آله در خانه خود بود و علی علیه السلام
در نزد او که وحی بر آنحضرت نازل شد آنحضرت تکیه بر زانو
مبارک علی نمود و غشیه وحی منجلی شد و حضرت سر بر نداشت
تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر نگذارده بود در آن
وقت نشسته با ایما گذارد و آنگاه حضرت را افاقت دست داد
بعلی گفت دعا کن تا خدای تعالی آفتاب را برگرداند تا نماز بجای
آری بدرستیکه خدای تعالی اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدا

و رسول

و رسول بودی پس علی دعا کرد و آفتاب بجای عصر بازگشت
و علی نماز گذارد و آنگاه غروب کرد و عاقل را هیچ شبهه از بعد آن
نماند که شخصی را این همه اهتمام در عبادت او باشد از و البته عبادتی
فوت نتواند شد و همه متفقند که آنحضرت اعبد ناس بود بعد از آن
جبهته صارت کرکبة البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت خشوع و
بود تا اینکه مخالفین نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در پای
مبارکش بمانده در وقت اشتغال بنماز بیرون می آوردند
و مواظب بود بر نوافل بحدیکه در حرب صفین در شبی که معروف است
بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از و شنیدند که در هر تکبیر گردن
نیز در احرام نافله بست و اما اطاعت او مر حضرت رسول
را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از آنچه او کرد از خوابیدن
در فراش حضرت شبی که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشت
و حضرت پروردگار او را از ضرر ایشان نگاه داشت و از قتالها
که کرد در حرب بدر و احد و خیبر و خندق و سایر غزوات
از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است و در جمیع حروب فتح

او بود و بس است در عبادت و فضل و اطاعه او و آنچه در باب ضربت
عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول فرموده که لضربة علی
خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات واقع شده لضربة علی یوم الخندق
افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز از زهد ناس بود و لما تواتر من
اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها لاتساع ابواب الدنیا
علیه ضرار بن ضمره در نزد معاویه توصیف آن حضرت کرد و گفت
لقد رایته فی بعض مواقفه وقد ارخی اللیل سدوله و هو قائم فی محرابه
قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول یا دنیا یا دنیا
الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینک هیهات
غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک
قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر آه من قلة الزاد و طول الطریق و بعد
السفر و عظم المورد و فی بعض الروایات و خشونة المضجع یعنی تحقیق که دیدم
علی را در بعضی از مواقف او برای عبادت و در وقتیکه فرو گذاشته بود
شب پردهای ظلمت را و آنحضرت در محراب ایستاده بود و لحیه
مبارک بدست گرفته بیقراری میکرد و بعینه مار گزیده و میگریست

گریه در

گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا خود را زینت کرده
مانند زنان خودآرا و در معرض خریداری من درآورده و اظهار اشتیاق
بسوی من میکنی فرصت آن نیاید و چه دور از درست که تو کرده
مشو در ساز دیگری را که من محتاج تو نیستم و ترا طلاقی گفته ام که هرگز رجوع
ندارد و این زینت تو زینتی نیست که فریب من تواند داد ای دنیا زندگی
عیش تو بغایت کوتاه است و قدر تو بغایت قلیل و مراد و آرزوی تو
بغایت حقیر و بعد از آن اعراض کرده از مخاطبه دنیا و گفت آه از کمی
زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد و بغیر قیامت و هیبت آن
پیش حق تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرموده و الله
لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق
خدا که این دنیای شما خوارتر است در نظر من از استخوان خنزیری که در
دست مجذومی باشد و خواهد که بگوشتی که بآن چسپیده خود را سیر کند
و ابو عبد الله بن رافع گفت روزی بخدمت آنحضرت رفتم پس آورده
انبانی مهر کرده که نان جوین خشک شده در آن بود و از آن نان
باهم خوردیم پس من گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست

فرموده ما سالیان نان جو را بر دوغن بنوشیم لیکن نمی‌خشند بسیار سقت بر
و گفته‌اند که آن حضرت کان اخشن الناس ماکلا وملبسا وکان نعلاه
من لیف وا و رقع قمیصه کلما بارَه وبلیف اخری وقال ائتدم فان فعل
فبالملح او الخل فان ترى فنبات الارض فان ترى فبلبن وکان
لا یاکل اللحم الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات یعنی لباس
آنحضرت درشت‌ترین لباسها بود و طعامش ناگوارترین طعامها
بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهن مبارکش کهنه
میشد پینه میکرد و گاهی پوست پاره و گاهی لیف و گاه بود که با نان
نان خورش بکار برد و اگر سیر و نمک بود با سرکه و اگر میافزود
و اگر از آن هم می‌افزود شیر و گوشت تناول میکرد و مگر بسیار
ندرت و هیچوقت مکروانید شکمهای خود را گورستان حیوانات
و باید دانست که این اوصاف و امثال این اوصاف متواتره
و مخالفین نقل اینها پیش از موافقین کرده‌اند و همچنین در جمیع کمالات
آنحضرت جمهور علمای اهل سنت را منکر نیست و اگر دران باب نسخه
ساخته‌اند و مجلدات پرداخته و میگویند که در کمالات و اوصاف

احدی

احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجهٔ او در عبادت و در علم
و عمل کسی نرسیده و با وجود این همه قائلند بتفضیل ابوبکر و تمسک میکنند
در منقول باجماعیکه تحقیقش معلوم شد و میگویند که فضیلت در کمالات
منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست بعض فضیلت بمعنی کثرت ثواب
و ابوبکر اگر ثوابا از علی است و هیچ تامل نکنند و اندیشه هم ندارند
که کسی تامل کند و بداند که ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا بر عمل پس کسی
که در علم و عمل زاید باشد بر دیگران چگونه در ثواب دیگری زاید بر او
تواند بود و عجب آنست که با ابوبکر اکتفا نموده تفضیل عمر و عثمان نیز
بر آنحضرت میکنند و منازعهٔ معاویه را نیز در امر خلافت با آنحضرت
معقول میدانند بنابر تجویز خطا در اجتهاد و منقول است که آنحضرت
میفرموده که الدهر انزلنی انزلنی انزلنی حتی قیل معاویه و علی یعنی
روزگار و منحوس شدن اهل روزگار باعث شد و اعراض کردن ایشان
از قبول حق فرود آورد مرتبهٔ مرا و فرود آورد تا شبیه شدم
بمعاویه و گفتگو شد که آیا معاویه بر حق است یا علی و چه خوب
ادا کرده شیخ ابوعلی سینا نعت آنحضرت را در رسالهٔ صحاحیه

حیث قال ع اما علی بن ابی طالب علیه السلام فکان کالشمس فی فلک الحسب
وقطب سماء المعرفه وکان علیه السلام فیما بین اصحابه صلی الله علیه وآله
کالمعقول بین المحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آن سرور آنست که حضرت رسول
صلی الله علیه وآله آن سرور را نفس خود خوانده و آیه مباهله مؤید این است
و مساوی با انبیای عظام گردانیده حیث قال صلی الله علیه وآله
من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقویه والی ابراهیم
فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب
و ظاهر است افضلیت انبیا سیما پیغمبران از باقی صحابه پس علی علیه السلام
افضل باشد از جمیع صحابه و هو المطلوب دلیل دیگر آنکه علی محبوب ترین
خلق خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا بدلیل خبر طائر مشوی حیث روی انه اهدی
الی النبی صلی الله علیه وآله طائر مشوی فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل
معی فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کبابی بهدیه آوردند نزد حضرت آن
فرمود که خدایا برسان محبوب ترین خلق را بسوی تو که با من شریک
در تناول این کباب فجاء علی علیه السلام و نیز محبوب ترین مردان
نزد پیغمبر بدلیل خبر عائشه که مذکور شد و شک نیست که محبوب ترین

خلق

خلق پیش خدا و رسول افضل خلق است پس علی افضل خلق است بعد از
رسول **فصل چهارم** در بیان طریق معرفت سایر ائمه معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امامت علی علیه السلام
ثابت شد طریق اثبات امامت سایر ائمه بنص آنحضرت ثابت شود و نص
آنحضرت ثابت است بتواتر چه متواتر است در میان شیعه تنصیص آنحضرت
بر حسن علیه السلام را و همچنین تنصیص حسن بر حسین را و تنصیص حسین بر علی
زین العابدین را و تنصیص علی بر محمد باقر را و تنصیص محمد باقر بر جعفر صادق را
و تنصیص جعفر صادق بر موسی کاظم را و تنصیص موسی بر علی رضا را و تنصیص علی
بر محمد جواد را و تنصیص الجواد بر علی الهادی را و تنصیص او بر حسن العسکری را
و تنصیص حسن بر محمد بن الحسن را که آخر ائمه اثنا عشر است و قائم و غائب است
تا آنکه ماذون شود بخروج علیه وعلیهم صلوات الله وسلامه و تنصیص
بر اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعه امامیه متواتر است از جمله
آنکه گفت بر حسین را علیه السلام که ابنی هذا امام و ابن امام اخو امام
ابو ائمه تسعه تاسعهم قائمهم و حدیث لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورد
که در آن لوح اسما و القاب ائمه اثنا عشر مکتوب بوده و آنحضرت

آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها سپرده متواتر است
و از هر کدام از ائمه نیز بر مجموع باقی متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنا عشر
و وجوب غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است
و کیفیت تواتر بنحویست که سابقا مبین شد و تنصیص بر ائمه اثنا عشر
از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره منقول شده و
علم قطعی عادی بخصوص مذکوره حاصل است و علمای مخالفین نیز دفع
این علم از خود نمی توانند نمود و اگر قایل آن شده اند بسیاری
از علمای الجماعت مصنفات در فضایل ائمه معصومین ترتیب داده
و اما بامامت بمعنی خلافت قایل نشده اند و لفظ امام را در عبارت
حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدای در دین حمل نکنند و غافل اند که
لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث واقع شده چنانکه در حدیث مسروق
حیث قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ یقول لنا شاب
هل عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفه قال انک لحدیث
السن وان هذا شیء ما سالنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا صلی الله
علیه و آله ان یکون بعده اثنا عشر خلیفه عدد نقباء بنی اسرائیل

مروق

مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه است
وقتیکه جوانی از ما پرسید که آیا گفته است پیغمبر شما بشما و معهود کرده
که بعد از وی چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت که تو جوانی کم سال و
از بوده و بامور دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از
من نپرسید آری معهود کرده است پیغمبر با ما که بعد از دوازده خلیفه
خواهد بود و بعدد نقیبان بنی اسرائیل که خلفای موسی بوده اند و
چون ظاهر شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت امامتشان نیز ظاهر باشد
چه هر کسیکه در امام عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک
از این ائمه هر که قایل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده
نه ادعای نص پس امامت او باطل باشد و چون واجب است وجود امام
در هر زمان و ثابت است نص امامی از ائمه اثنا عشر که در زمان معروف
باشد پس واجب است که امام او باشد بدلیل اجماع مرکب و چون امام
او باشد معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت در امامت شرط است
و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص امام خود شدند قائلند بانتهای امامت
امامی و غیبت او که معلوم است یقین بموت آن امام مانند کیسانیه

که قائلند بامامت و غیبت محمد بن الحنفیه و ناوسیه که واقف
بر امام جعفر صادق ماندند و واقفیه بر امامت موسی کاظم ماندند و فطحیه
که قائلند بامامت عبدالله بن جعفر و ماندند اسمعیلیه که قائلند بامامت
اسمعیل بن جعفر چه موت همه اینها معلوم است عقلا پس اگر امامت اینها
منحصر میشد خلو زمان از امام لازم می آمد و این باطل است و بطلان
این ثابت شد پس این مذاهب همه باطل باشد و ایضا دلیل بطلان
این مذاهب انقراض اهل این مذاهب است و عدم بقای احدی
از اینها و انقراض قائلین بحق تا وقت موعود محال است و گرنه
بطلان شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر
بجماعتی که اقامت آن کنند و چون اقامت آن کنند اهل آن
باشند و حال آنکه بقای شریعت حقه الی یوم الموعود از ضروریات
دین است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر یکی از مذاهب مخالفین
حق باشد لازم آید یا عدم وجوب عصمت و نص بر امام و یا خلو
زمان از امام و یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود لیکن
انتفای وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام و انتفای شریعت حقه

هر سه محال

هر سه محال است نتیجه دهد که پس حقیت مذاهب مخالفین اجمعهم محال است
و هو المطلوب و چون حقیت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش
ثابت باشد و چون بطلانش ثابت باشد پس مذهب امامیه اثنی عشریه
حق باشد والا لازم آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلی الله
علیه و آله و این محال است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هر گاه
خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محال باشد واجب که مذهب
امامیه اثنی عشریه حق باشد بنا بر آنکه هیچ مذهب دیگر حقیت ندارد چنانکه
دانسته شد لیکن خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محمد محال است
نتیجه دهد که پس مذهب امامیه اثنی عشریه حق است و هو المطلوب و نیز
زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت باطل است چه زیدیه قائل بوجوب عصمت
نیستند و بعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع
کرده چه دعوای عصمت اشخاصی کرده که پیش از وی جمیع امت متفق بودند
بعدم عصمتشان و حال آنکه ادعای عصمت بی ادعای نص و ظهور معجزه کرده
و این ظاهر البطلان است چه عصمت بدون نص و اظهار معجزه متحقق نمی
شود و لهذا در تقیه امامان و ائمه اثنا عشر احکام شرعیه است و مسائل نه

تمهید مقدمه و آنچه آن است که امت بعد از آنکه متفق شده اند در حجیت
اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجوب وجود
معصوم بر آنند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که
واجبست وجود او در هر زمان و جمهور اهل سنت که قائل بوجود
معصوم نیستند بر آنند که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق امت
بر خطا عقلا و سمعا اکثر بر آنند که امتناعش سمعیست و مستندند
باحادیثی که دالست بر امتناع اجتماع امت بر خطا و بعضی بر آنند
که عقلیست و این مذهب ظاهر البطلانست چه خطا هرگاه بر هر یک
جایز باشد بر مجموع نیز جایز خواهد بود چه در همه مواضع حکم کل و حکم آحاد
یکی باشد لا محاله چه خطا و صواب امریست که متعلق مجموع من حیث المجموع
تواند بود بلکه متعلق بموضوع هیئات اجتماعیه است و فرقی میان
هر یک از احاد و جمع آحاد بغیر موضوع هیئات اجتماعیه نیست
پس هرچه بر هر یک از احاد جایز باشد بر مجموع نیز جایز باشد
و آنچه گفته شد منتقض نشود بتواتر چه تواتر چون مستند باحساس است
عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمیع کثیر بر غلط حس عادة و اجماع

چون در

چون در معقولات نظریست ممتنع نباشد اتفاق جماعت هرچند در نهایت
کثرت باشند بر خطای در نظر بنا بر عروض شبهه مر جمیع را و همچنین است
اگر سمعی نیز باطلست چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم
اجتماع امت بر خطا بنا بر آن باشد که واجبست در هر زمان وجود
معصومی در میان امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با جواز خطا
بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است
پس مرجع حجیت اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه
با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که اکثر امتند حجت باشد بجهت آنکه
معصومی که واجبست وجود او لا محاله در میان فرقه شیعه باشد و امام
شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان قول مجموع سنیان باشد
و هرگاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه
حجت باشد و هو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه گوییم چون اثبات
عصمت و امامت علی علیه السلام بدلایل علیحده بی حاجت باجماع کردیم
پس گوییم اجماع شیعه منعقد است بر اینکه امام بعد از علی بن ابیطالب
حسن بن علی علیهما السلام است و اجماع شیعه حجت است پس دخول

علی در میان ایشان که عصمت و الّا لیس دلیل جز اجماع بامامت
پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه منعقد است بر امامت حسین
بعد از حسن علیهما السلام پس حسین امام باشد و همچنین اجماع شیعه
و بعد از حسین علیه السلام شیعه دو فرقه شده اند بعضی قائل شدند
بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین و چون مذهب
قائلین بامامت محمد بن حنفیه باطل است بدلیلی که دانسته شد پس
معصوم که در میان شیعه داخل بود در میان آن جماعت از شیعه
داخل نبوده و نتواند بود لاستحالة بطلان قول المعصوم پس داخل شد
در فرقه که قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد
و بعد از علی بن الحسین فرقه محقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت
زید بن علی بن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر علیهما السلام
و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر حق باشد
بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد از محمد بن
علی پس جعفر بن محمد امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی
وقف کردند بر جعفر و بعضی قائل شدند بعد از و بامامت عبدالله

بن جعفر

بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر
وقف بر جعفر و امامت عبدالله و اسمعیل باطل است پس موسی بن جعفر
امام باشد و قائلین بامامت موسی نیز مختلف شدند بعضی توقف
بر موسی کردند و بعضی بامامت علی بن موسی قائل شدند و چون وقف
بر موسی باطل است پس علی بن موسی امام باشد و بعد از و متفقند
بر امامت محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از و بامامت
علی بن محمد پس او امام باشد و بعد از و بامامت حسن بن علی پس او
امام باشد و بعد از و مختلفند بعضی قائلند بامامت جعفر برادر حسن
و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القایم و چون امامت جعفر
بموت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن
علیه و علی آبائه السلام امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بعضی
ائمه ظهور معجزه است چه متواتر است در میان امامیه که هر کدام از
ائمه اثنا عشر که دعوای امامت کرده اند اظهار معجزه نموده اند
و مشهور است که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس که
امام باشند و دعوای امامت کرده باشند معصوم نیز باشند که

ئی عصمت محقق نبوده اند شد و هو المطلوب فصل پنجم در بیان غیبت
صاحب الامر که صاحب الزمان است علیه و علی آبائه السلم که امام
ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله علیه و علیهم اجمعین بدانکه
چون ثابت شد بنقل متواتر حصر ائمه در عدد اثنا عشر و ثابت شد نصوص
متواتره در مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری علیهما السلم و ثابت شد
امتناع خلو زمان تکلیف از امام معصوم پس واجبست که امام
ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد و امام زمان باشد تا انتهای
زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر محمد بن الحسن
موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه
در اثنا عشر لیکن خلو زمان و بطلان انحصار هر دو باطل و محال است
نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر آنکه است درین
زمان سه مذهب اند بعضی قائل نیستند بوجود امامی و بعضی قائلند
بوجود امامی که مدعی عصمت و نص را از او نیستند و بعضی قائلند بوجود
امام معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است و چون ثابت شد امتناع
خلو زمان از امام باطل شد مذهب اول و چون ثابت شد وجوب

عصمت

عصمت و نص در امام باطل شد مذهب دویم نیز پس اگر مذهب
سیوم نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق از
میان امت و این باطل است باتفاق پس مذهب سیوم حق
باشد و محمد بن الحسن موجود و حی امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم هر گاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن
موجود باشد لیکن اتفاق امت بر خطا محال است نتیجه دهد که پس محمد بن
الحسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود بخبر
متواتر پس معصوم نیز بود و نص نکرد در امامت دیگری بالاتفاق
و نص ممتنع بودی عادة عدم نقلش لیکن منقول نشده مطلقا پس باید
که الان نیز موجود باشد که اگر موجود نبودی واجب بودی بر وی نص
دیگری و ترک واجب از معصوم ممتنع است پس باید که محمد بن الحسن موجود
باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم محمد بن الحسن که امام معصوم بود
هر گاه نص بر دیگری نکرده باشد واجبست که موجود باشد لیکن نص
بر دیگری نکرده نتیجه دهد که پس موجود باشد و هو المطلوب و چون
ثابت شد بدلایل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غائب باشد که

اگر ظاهر بودی معروف بودی لیکن معروف نیست پس غایب باشد
پس هرگاه امام معصوم موجود و غایب باشد بر ما نیست بیان
سبب غیبت او بر سبیل تفصیل و معلوم است علی الجمله که سبب غیبت
از جانب امام نیست بنا بر آنکه معصوم است و واجب است بر او ظهور
و قیام بامر امامت و اقامت شرایع و ترک واجب از معصوم ممتنع است
پس سبب غیبت امام از طرف رعیت باشد بنا بر عدم نصرت
پس هرگاه متحقق شود ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود
اگر سوال کنند که وجوب وجود امام در هر زمان نه از آن است که
لطف است وجود امام و لطف وقتی متحقق شود که امام ظاهر باشد
پس با غیبت امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد
میان آنکه امام موجود نباشد و آنکه موجود باشد و متصرف در امور
نباشد جواب گوییم چنانکه اگر امام ظاهر باشد و کسی اطاعت
وی نکند هیچ شک نیست که قدحی در لطف بودن امام حاصل شود
لیکن غایب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعادی
و عدم نصرت رعیت باشد ضرر در لطف بودن امام نتواند کرد چه عدم

نصرت

نصرت در این صورت بمنزله عدم اطاعت است در آن صورت
و فایده این لطف باین ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد
و غایب هر آینه تعذیب خدای تعالی مر عاصیان را که سبب غیبت
از جانب ایشان است عقلا قبیح نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور
امام و عدم اطاعت وی بخلاف آنکه امام اصلا موجود نباشد
که در این صورت لا محاله تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدا
بر بنده در این صورت تمام نشود و آنکه گفتیم نسبت بمخالفین است
و جایی که نصرت ایشان متوقع نیست بر تقدیر ظهور امام اما
نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همیشه معد و مهیاست لطف
جمله ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل صبر کردن بر حرمان
ملازمت امام و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح بنا بر علم
بوجود امام و امکان ظهور و تمکن او بر اقامت حدود و در امثال
و مانند آن اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلام پس هیچ
در امکانش نیست و بر تقدیر که ممتنع عادی باشد در این زمان
از معصوم خارق عادات است که ثابت شده جوازش [illegible]

انبیا نیز و بالجمله هرچه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادیه را
آن شنوا نبود

فصل ششم در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان

چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوصند از جانب خدا و رسول و واجب
العصمه و مفترض الطاعتند پس هرکه دفع ایشان از مراتب و مناصبیکه
خدای تعالی بجهت ایشان مقرر داشته نماید و خود بجای ایشان
بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هرکه اعانت او نیز کند کافر
باشد باجماع امامیه و بنابر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد
و دافع نبوت لا محاله کافر باشد پس دافع امامت کافر باشد
بیانش آنکه همچنانکه شریعت نبی در حدوث و ابتدا محتاج
بامام در حفظ و بقا و عقل فرق میان این دو صورت نکند و وجوب
هردو بدلایل عقلیه قطعیه ثابت باشد و مؤید اینست حدیث من مات
ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که مخالف و موافق معتقد
در صحت آن و همچنین حدیث حربک یا علی حربی و سلمک سلمی و شک
نیست که میتة جاهلیت میتة کفر است و لکن حرب نبی کفر است
پس هرگاه جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاهد

محارب امام و دافع او از منزلت امامت بطریق اولی کافر باشد
و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت اصلی است از اصول دین مثل
نبوت پس خلفای ثلثه متقدمه بر امیر المؤمنین علیه السلام و غاصب منازل
و سایر منازعین و همچنین جمیع خلفای بنی امیه و بنی عباس و جماعتی
که اعوان و انصار ایشان بوده اند در امر خلافت همه مطبوع الکفر
بلا شبهه و واجبست برائت از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه واجبست
برائت و لعن بر مثل ابوجهل و عتبه و شیبه از مشرکان قریش که
محاربه با حضرت رسول کردند و دفع او از مرتبه رسالت خواستند
و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه
معاویه بن یزید و عمر بن عبد العزیز را بنابر ترک خلافت از اول و رد
فدک از ثانی و لا یخفی قربه من الصواب و ان کان لفظ قاطبة فی
قول المعصومین علیهم السلام فی لعن بنی امیة اللهم العن بنی امیة قاطبة
منافیه بحسب الظاهر و اما مخالفین که معتقد امامت ائمه ضلالند اگر از
اهل جحود و عناد باشند شک در کفر و استحقاق ایشان لعن و برائت نیست
و الا اگر ارباب شبهه یا عوام باشند حال ایشان در آن

نیست اگرچه بنابر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر
قاصر باشند از درجهٔ تقصیر معذور توانند بود و اگر سؤال کنند که اگر
جماعت مذکوره کافری بودند هرآینه جاری میشود بر ایشان احکام
کفر من منع الموارثة والمداقة والصلوة علیهم واخذ الغنیمة واتباع المدبر
و معلوم است که حضرت امیر علیه السلام در وقت قدرت اجرای هیچ یک
ازین احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم کافر
حربی غیر حکم ذمی باشد در قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن
باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن بر خلاف پس تواند
بود که این نوع از کفره که مظهر شهادتین باشند حکم شان غیر حکم
سایر کفار باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر مجبره و مشبهه
با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری نکرده اند **باب پنجم** در معاد و مراد
از معاد اعتقاد کردن است بوجوب زنده کردن خدای تعالی
جمیع مردگان مکلفین را در روزی که معروف است بروز قیامت و حاضر کردن
همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن بدخول کافران
و عاصیان بدوزخ که عبارت از دار است مهیا جهت رسانیدن

عقاب

عقاب و بدخول مؤمنان به بهشت که عبارت از دار است آماده
جهت ایصال ثواب و مقصود ازین باب در چند فصل مبین گردد
فصل اول در بیان وجوب معاد و صحت اعاده بدانکه معاد در لغت
بازگشت است و مراد درینجا بازگشت روح است ببدن بعد از تفرقت
از و و از ضروریات دین است وجوب بازگشت روح بسوی بدن
در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در دار دنیا کرده باشند
و عقل نیز دال است بر وجوب معاد و بنابر وقوع وعد بثواب و وعید
بعقاب و وجوب وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوف است
بازگشتن روح ببدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است والا امر
بطاعات و نهی از محرمات عبث بودی و صدور عبث از خدای تعالی
ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب و عقاب است
و ایصال موقوف بمعاد و پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم اگر معاد واجب نبودی هرآینه لازم آمدی بطلان
وعد و وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه دهد که پس معاد
واجب است اگر سؤال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است

و اعادهٔ روح ببدن ممتنع خواهد بود چه اگر جایز باشد بالیقین بدن
اول خواهد بود و این محال است بنابر انعدام بدن اول و امتناع
اعادهٔ معدوم بعینه بالضرورة و یا مثل بدن اول و این نیز ممتنع است
و الا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این
ظلم است و تصحیح جوابش بدو وجه است یکی بر مذهب محققین
که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوییم بدن
بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد
بحسب ماده و در وقت اعاده فایض شود بر مادهٔ بدن صورتی
مثل صورت اول و تعلق گیرد باین بدن معاد روحی که مجرد است
و باقی است بالشخص و تشخص انسانی نیست مگر بتشخص نفس ناطقه که روح
عبارت از وست و در تشخص نفس ناطقه مادهٔ بدن دخیل است با قوة
مانه با صورت معین نمی بینی که شخص طفل بعینه همان شخص کهل و شیخ است
با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هرگاه روح مثاب
مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقی است بالشخص و ماده بدنش ماده
وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که بدن

مثلا غیر

مثلا غیر طفل باشد وجه دویم بر مذهب جماعتی که قایل نیستند بتجرد روح
بلکه روح را قایم میدانند ببدن و فانی میدانند بموت بدن
لیکن گویند که بدن از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی
و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است
باجتماع اجزای بدن و در روز قیامت چون اجزای متفرق شده مجتمع
شود باز حیات یابد و شخص همان شخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای
جسم را موجب زوال تشخص وی نمیدانند و این هر دو جواب بنابر تسلیم
امتناع اعادهٔ معدوم است بعینه و در میان مردم جماعتی هستند که
قایل نیستند بامتناع مذکور و کار بر ایشان لامحاله آسان باشد
و محتاج بجواب نباشند و باید دانست که آنچه گفتیم در وجوب معاد
دلالت کند بر وجوب معاد جسمانی بنابر آنکه ثواب و عقاب جسمانی است
و ایصال ثواب و عقاب جسمانی لامحاله موقوف است باعادهٔ بدن
بسبب آنکه روح بواسطهٔ بدن قبول لذت و الم جسمانی میتواند کرد
و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم
روحانی نیست چنانکه مذهب محققین قائلین بتجرد نفس ناطقه است

پس حق ثبوت روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه
و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و التذاذ وی بکمالات حاصله
از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر ایفای وعد و وعید
که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانیست و چون صحت
اعتقاد وی موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله
منحصر است در ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجرد نفس ناطقه
و بیان تفصیل لذات و آلام روحانیه اعراض لازم شد تا خلاف
شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسایل باشد
رجوع بکتب حکما کند **هفدهم** در بیان وعد و وعید و ثواب
و عقاب و جنت و نار و سایر امور اخروی بدانکه وعد عبارتست
از اخبار بوصول نفع موعود و وعید از اخبار بوصول ضرر بموعود
و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و اجلال آنرا ثواب گویند
و اگر مستحق باشد و غیر مقارن تعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد
تفضل گویند و اگر ضرر مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف
بود عقاب گویند پس ثواب نفعیست مستحق مقارن تعظیم و عقاب

ضرریست

ضرریست مستحق مقارن استخفاف و وجوب ثواب عقلیست چه ثواب
در برابر فعل تکلیف بود و ترک مستحق قبیح است که مشتملند لا محاله بر مشقت و الزام
امور شاقه بدون منافع عظیمه قبیح است عقلا و قبیح عظیم اعظم
از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود
بسا که در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد
لا محاله و اما وجوب عقاب حق این است که عقلی نیست چه برای انزجار
از قبایح و اخلال بواجبات استحقاق عقاب و احتمال آن کافی
بلکه وجوب عقاب سمعی است و مجمع علیه و دو جهت خلوص ثواب
از شایبه ضرر و خلوص عقاب از شایبه نفع اما خلوص ثواب بسبب
آنکه اگر خالص نباشد اتم از عوضی که خالص باشد نخواهد بود و در برابر
مشقت تکلیف نتواند واقع شد و اما خلوص عقاب بسبب آنکه
در انزجار او دخل باشد لا محاله و دو جهت دوام ثواب عقلا چه احتمال
انقطاع مشوب آنست که وجهت خلوص ثواب از آن اما دوام
عقاب حق این است که عقلی نیست چون اصل عقاب و احتمال
انقطاع موجب عدم [illegible] است [illegible] دوام [illegible] آنست

بلکه سوخت و مختلف فیه و حق دوام اوست برای کفار و انقطاع
از فساق اهل ایمان اما دوامش برای کفار لدلالة القرآن علیه دلالة
ظاهرة لا تقبل التاویل و اما انقطاعش از فساق بنا بر استحقاق
ثواب با ایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب پس مقدم
نتوانند بر عقاب و مجتمع نیز نتوانند شد با عقاب پس لابد است تقدیم
عقاب و انقطاعش برای ایصال ثواب و اما حقیقت جنت
و نار که یکی داریست آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای
ایصال عقاب از ضروریات دین است و تحققش فی الجمله مجمع علیه و اما
وجود جنت و نار الآن مختلف فیه است و حق وجود است الآن
لدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما
عذاب قبر اجماعی است و تحققش فی الجمله و خلافی که بعضی کرده اند بعد از
تحقق اجماع صادر شده و از درجه اعتبار ساقط است و اما
وقوعش عقب دفن خلافی است بعضی بر آنند که قریب بقیام الساعة
واقع خواهد شد و هر چه در باب امتناع عذاب قبر گویند
مجرد استبعاد است و هیچ گونه امتناع متصور نیست و اما سوال و حساب

اعمال

اعمال و نشر صحایف و وزن در قیامت و همچنین میزان و صراط و استشهاد
جوارح پس جمیع این امور اجماعی است و قرآن و حدیث شاهد بر آن
پس واجب است اعتقاد بجمیع آنها **فصل سیم** در بیان ایمان و اسلام
و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق
و اذعان است کما قال الله تعالی حکایة عن اخوة یوسف علیه السلام
و ما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق کننده ما و باور دارنده سخن ما نیستی اگرچه ما
و قال یؤمنون بالجبت والطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور میدارند
سخن کاهنان و ساحران و مبطلان را و نیز عرب گوید در محاورات
خود فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا و مانند این بسیار است
اما بحسب شرع خلافست اشاعره گویند که تصدیق بقلب است
پیغمبر را صلی الله علیه و آله و سلم فی جمیع ما جاء به من عند الله
ضرورة بدون اعتبار لسان و قریب باین مختار شیخ الطائفة ابو جعفر
طوسی است رحمة الله علیه فانه قال الایمان هو التصدیق بالقلب و لا
اعتبار بما یجری من اللسان و کل من کان عارفا بالله و بنبیه و بجمیع
ما اوجب الله علیه معرفته فهو مؤمن و بعضی بر آنند که ایمان مجرد اقرار

بلسان است وبعضی برآنند که ایمان مجموع تصدیق بقلب است با اقرار
بلسان این مختار محقق طوسی است قدس سره وبعضی از اصحاب برآنند
که مجموع تصدیق بقلب واقرار بلسان وعمل بجوارح است ودلالت
کند برین قول بسیاری از احادیث معصومین سلام الله علیهم اجمعین
معتزله برآنند که ایمان عبارتست از طاعات فرایض تنها کما هو
مذهب بعضهم وفرایض با نوافل کما هو مذهب الآخرین وشیخ طوسی
استدلال کرده بر مختار خود بآنکه ایمان در لغت نیست مگر تصدیق
قلبی واصل عدم نقل است ودلیلی نیست بر نقل ودر لفظ شرع هرچند دلیلی
نیست بر نقلش اما جهت حملش بر معنی لغویست غایتش در لغت هر تصدیقی ایمانست
ودر شرع نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق قلبی فهمیده
نشود مگر بقول پس وجه اعتبار قول بلسان در ایمان جواب گوییم
تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده شود چنانکه در اخرس و در عرف
اخرس ساکت را نیز مؤمن گویند واستدلال کرده محقق طوسی بر اعتبار
اقرار بلسان در ایمان بقوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم نیز انکار
کروند کافران با آنکه نفسشان متیقن دانست پس اگر تصدیق قلبی استیقان

نفس عبارت

نفس عبارت از وست کافی بودی استناد وجود بایشان نکردی
وایشان شکه استیقان نفس کنایه است از آنچه مذکور است در حصول
او اگر اعمال نظر بکنند هر آینه یقین خواهند دانست نه آنکه بالفعل
یقین دانسته اند وتصدیق واذعان آن کرده ودیگر آن تصدیق
قلبی است که ظاهر شود یا باقرار بلسان ویا بقراین چنانکه در اخرس
وساکت نه تصدیق قلبی که بر تقدیر وقوع ظاهر خلاف آن باشد
چنانکه در کفار معاند پس حق آنست که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق
قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان بلکه سایر جوارح
نیز برای ظهور تصدیق قلبی وصحت اطلاق لفظ مؤمن شرعا ضرورست
چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسیکه ظاهر نشود ازو
تصدیق قلبی وبانچه گفتیم تاویل توان کرد آنچه وارد شده
از احادیث معصومین صلوات الله علیهم که ایمان منسوب است
بجمیع جوارح بدن وسایر احادیثی که دال است بر اعتبار عمل
جوارح در ایمان چون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت کفر مقابل
آن باشد اعنی ظهور تصدیق قلبی نکرده وصحت تصد [illegible]

از اینکه متحقق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب
متحقق نباشد پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق
باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب اظهار تصدیق کند
مسلمان باشد نه مومن لقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل
لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان
بحسب التحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق مباین باشد
چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از اینکه
تصدیق قلبی باشد یا نباشد و نفاق اخص باشد از کفر کذلک
چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق اما فسق در لغت
بیرون آمدن است از چیزی و داخل شدن در چیز دیگر و اما
شرع فقال المحقق الطوسی قدس سره هو خروج عن طاعة الله تعالی
مع الایمان وقال الشیخ الطوسی رحمه الله علیه هو عندنا عبارة
عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله کلها
کبائر وانما تسمیتها صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها و هی کبیرة
نه الی ما هو اصغر منها و مذهب شیخ اقرب است

چه تخصیص

چه تخصیص فسق بمومن و جنس معلوم نیست بلکه بحکم این مسئله معاصی کفار
نیز فسق است و خدای تعالی کافر را فاسق خوانده کما فی قوله تعالی
والکافرون هم الفاسقون **فصل چهارم** در بطلان احباط و جواز
عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قائلند بتحابط میان
طاعت و معصیت یعنی گویند که طاعت زائل کند معصیت سابق را
و معصیت زائل کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند
نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی زائد باشد بر دیگری بقدر
زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و بسیار محققین قائلند ببطلان
تحابط چه زوال شیئی باید که ضد او یا منافی او باشد و منافات
نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد از اجتماع در محل
واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتبار طاعت باشد و باعتبار
دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعل دیگر باشد و همچنین منافات
نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهیست
جواز بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه
تواند بود هم مستحق مدح باشد و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم

ظلم است لامحاله چه در صورتیکه معصیت مساوی طاعت باشد برا
بر بود لازم آید که اصلا ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد حال
آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی
فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و ایضا
مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات باطل است
چه مراد آنست که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات
نکنند نه آنکه سیئات کرده زایل شود و همچنین است قوله سبحانه
ولا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم
فوق صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم
و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که اعمال خود را
بوجهی واقع نکرده باشند که مستحق ثواب نشوند و عمل ایشان آن
باطل شود و چه صدقه بر وجه من و اذی باطل است و چه در مجلس حق
و شرف خدمت حضرت رسالت که بهترین اعمال است هرگاه با رفع
اصوات و جهر اقوال باشد که هر آینه موجب سوء ادب و کراهت
آن حضرت است لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زایل باشد و عمل که

بهتر از ان

بهتر از آن تصور نبود و چون بر وجه اشراک واقع شود البته با عدم وی
بود و قوی‌ترین شبهه ایشان آنست که چون وجهت خلوص ثواب
و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که
مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لازم آید عدم خلوص هر دو
و اگر متعاقب باشند بعضی خالص نباشد از شوب منتظر پس اینکه متعاقب
هر گاه عقاب باشد تواند بود که شدت عقاب حاضر شوب منتظر
بعد از او و احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر رسد که باشد آن
استراحت حاصل شود و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق
عقاب بهیچ وجه زایل نتواند شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی
یا بشفاعت و خلاف نیست در جواز عفو از صغایر مطلقا و از کبایر
بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبایر بدون توبه خلاف است و حق
جواز است عقلا و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسان است چه شک نیست
که اسقاط حقوق مستحقه در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع احسان است
پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها چه بسا باشد
که اسقاط مضرت اعظم از ایصال منفعت باشد و شک نیست در حسن

احسان و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد در حسن شفاعت
مغفرت مستحقان غیر و چون عفو حسن شد لامحه جایز باشد و اما سمعا
فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک
لمن یشاء و ظاهر ست که تخصیص این آیه کریمه بصغایر یا بکبایر
بعد از توبه صحیح نیست اما بصغایر بنا بر اباء سیاق ازان و اما بکبایر
بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان شرک و سایر کبایر و عدم تخصیص
و دون بنفی فلا یصح التعلیق بمن یشاء و قوله تعالی قل یا عبادی الذین
اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا
و تخصیص بتوبه خلاف ظاهر ست با عدم دلیل و ارتکاب
خلاف ظاهر بدون دلیل جایز نه پس شرک و کفر بیرون رفت
باجماع و باقی ماند سایر ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک
من النصوص همچنین وقوع شفاعت اجماعی ست و خلافی در ان
نیست لیکن خلافست که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثواب
برای مستحقان ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط
عقاب برای مستحقان عقاب کما هو مذهب غیرهم و حق مذهب دوم است

چه اگر شفاعت حقیقت می بود در طلب ازدیاد ثواب لازم
می آمد که هرگاه ما دعا کنیم بجهة ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله
علیه و آله توان گفت که ما شفاعت میکنیم و شک نیست در بطلان
این بطلان پس شفاعت بآن معنی نتواند بود و بلکه بمعنی دویم باشد
حقیقت و دران لقوله علیه و آله السلام ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر
من امتی و این خبری ست که جمیع امت ازان تلقی بقبول کرده اند
و در حکم متواتر ست و ظاهر ست که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد
منافع می بود تخصیص آن با اهل کبایر وجهی نداشت بسبب آنکه
چون احباط باطل ست نتوان گفت که ثواب اهل کبایر از اهل طاعت
با کثرت احتیاجشان ازدیاد ثواب بیشتر پیدا باشد بهر تقدیر
کثیره طاعاتش از معاصی خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش بسیار
پس تخصیص اهل کبایر نتواند بود مگر بنا بر حاجت ایشان باسقاط
عقاب و معتزله تمسک کنند بقوله تعالی ما للظالمین من حمیم و لا شفیع
یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب بودی هر آینه شفیع
نفی ظالمان را اگر مراد جمیع ستانند نبود پس غیر عاصی را عقاب نیست

در تحصیل مطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بطلب ...

ونفی شفیع از ایشان حجت نداشتن پس باین آیه هم استدلال نتوان

... توان کرد وهم معارضه با حدیث مذکور وجوابش آنکه

نفی در آیه شفیع مطاع است یعنی شفیعی که بر وجه اطاعت قبول شفاعت

باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مجاب یعنی شفیعی که از راه

اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا تمسک کنند علی التوضیح بقوله تعالی

ما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد جوابش آنکه ناصر کسی است

که دفع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند بخلاف شفیع که دفع

مضرت از روی خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا تمسک کنند

بقوله تعالی و لا یشفعون الا لمن ارتضی چه مرتضی کسی است که افعالش

پسندیده بود و فاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت غیر مرتضی

یعنی فاسق نباشد و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب جوابش

آنست که لابد است درین ارتضی تقدیر و اولی نیست تقدیر افعال

چنانکه شما میکنید از تقدیر ان شفیع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است

تا منطوی شده باشد مقول خدای تعالی که من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه

وقوله تعالی

وقوله لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء

پس با تقدیر یعنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسی را که خدا

خواهد که شفاعت کنند در باره او   در وجوب توبه

و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارت است از ندامت

بر فعل معصیت و لازم این ندامت است عزم بر عدم عود بمعصیت

پس شک نیست که توبه واجبست عقلا بنا بر آنکه ندامت بر فعل قبیح

واجبست عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد و سبب استحقاق

ثواب لکون کل طاعة کذلک لا سیما که شرع نیز بر وجوب توبه

وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعا و قوله تعالی توبوا الی الله

توبة نصوحا الی غیر ذلک و اجماع است بر سقوط عقاب با توبه

و خلافی درین نیست لیکن خلاف که وجوب سقوط عقاب با توبه

سمعی است که اجماع دلالت بران کرده و یا عقلی بعضی بر آنند که

عقلی است بنا بر آنکه توبه اعتذار است و با اعتذار مواخذه قبیح

و شیخ طوسی رحمه الله بر آنست که سمعی است و منع کرده قبح مواخذه را

با اعتذار و حق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مواخذه ...

ت ... مؤاخذه و مؤاخذه صغیره است پس هر گاه مؤاخذه کند

اعتذار از صغیره احقاق حق نکند بلکه احقاق حق بباب مغفرت است و اعتذار احقاق احد

... مغفرت است و اگر استدلال کند از آنکه حکیم قبایح از حکیم تعالی صادر نشود باید کرد

و اگر گویند صاحب حق کاه محتاج باشد به حق خود طلب حق از وی با...

نیست لیکن اگر مستغنی باشد قبیح است جواب گوییم این فرق وقتی باشد که ...

آخذه منحصر باشد در احتیاج و لازم نیست چه شاید مصلحت دیگر باشد در ...

کننده باشد در ترک مؤاخذه و صغیره قبایل اکثر ازین باب است پس ...

است از آنکه حاجت از مسلوب باشد طلب حق از وی قبیح باشد و در ...

آنکه توبه مسقط از جمیع معاصی است و یا توبه از هر معصیتی مسقط عقاب ...

معصیت است و این خلاف فرع خلاف اول است پس هر که قائل ...

وجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند قائل شد و بسقوط عقوبت

صغیره توبه از آن معصیت و هر که قائل است که اسقاط توبه مر عقاب را

... است نه عقلی و دلیلی بر آن نیست بغیر از اجماع پس لا بد است از ...

و وجوب توبه از جمیع معاصی چه آنچه معتقد است آنکه هر گاه توبه از ...

... گونه نیست اما باشد که هر آینه نشنده خوف از عدم عود است مثل از قبیح

سبحانه تعالی ... و لا محاله هیچ کس ... که توبه از جمیع قبایح باعث سقط ...

پس از آن عقلی نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی با وجود صغیره ... و وجه صحیح و عظیم ... العقاب

... است ... از روی ... عقاب ... اما ... تعیین کند ... قبیح ...

و بعد از عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را ... صحیحست ... اعتذار ... قبول ...

بر اعتذار وجه خواهد بود مگر آنکه گویند مطلق اعتذار کافی نیست بلکه با اعتذار ...

... آن ... لازم شود بر عدم عود و مطلق قبیح ... در قبول اعتذار ...

... وجوب ... دیگر ... که عقلی است ... سبب ... الا ...

... القرآن و حدیث ... و ... مجمع علیه است ... تحقیق ... که ...

... که اگر وجه عقلی ... رفع ... وجه ... کل واجب عقلی ...

... حصول ... وجوب و اگر ... عقلی ... و ...

... از جمیع ... باید ... خلاف است و اگر ... در ... آن ...

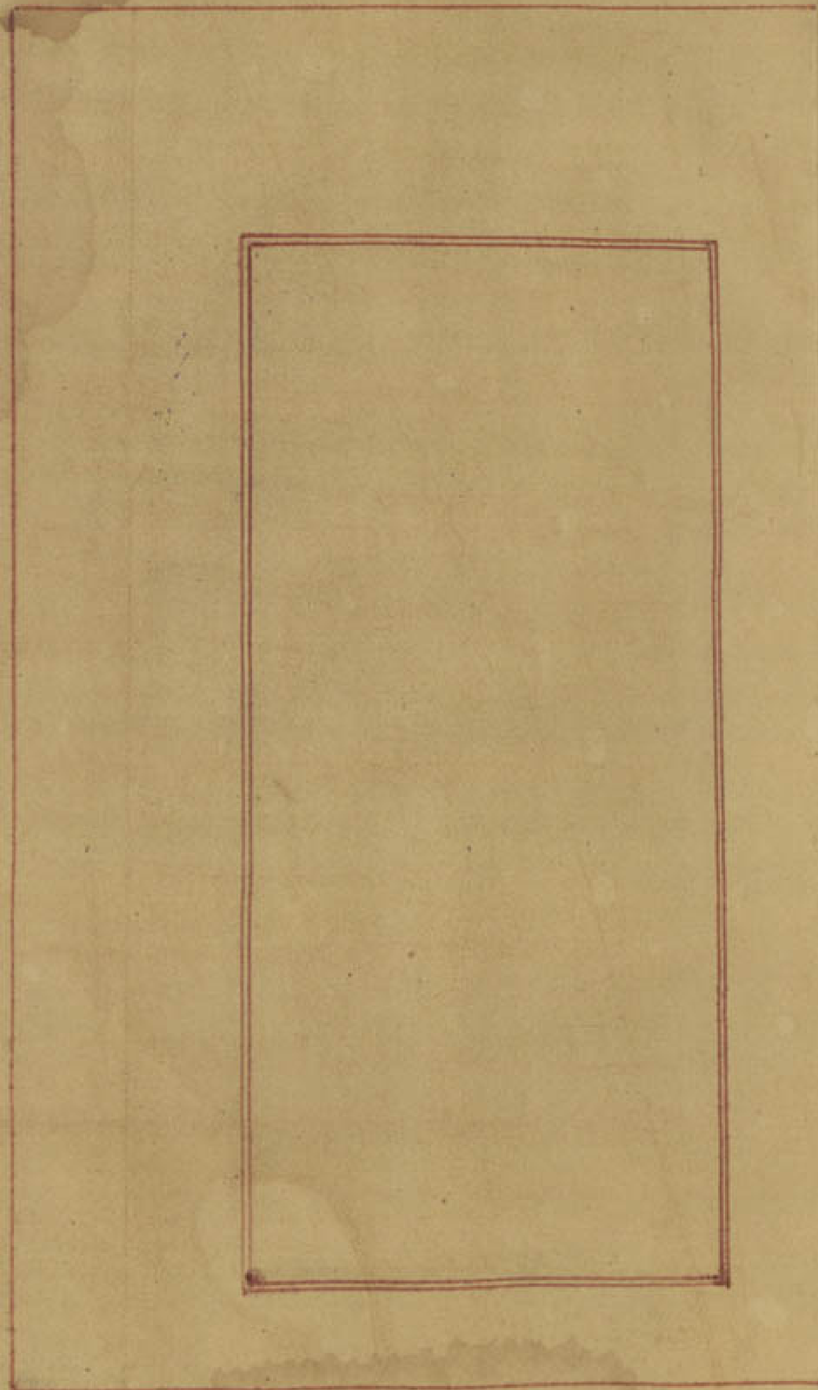
و اعمال ... کند ... نیست عقلا و ... الاسلام ... الملل ... ممانع ...

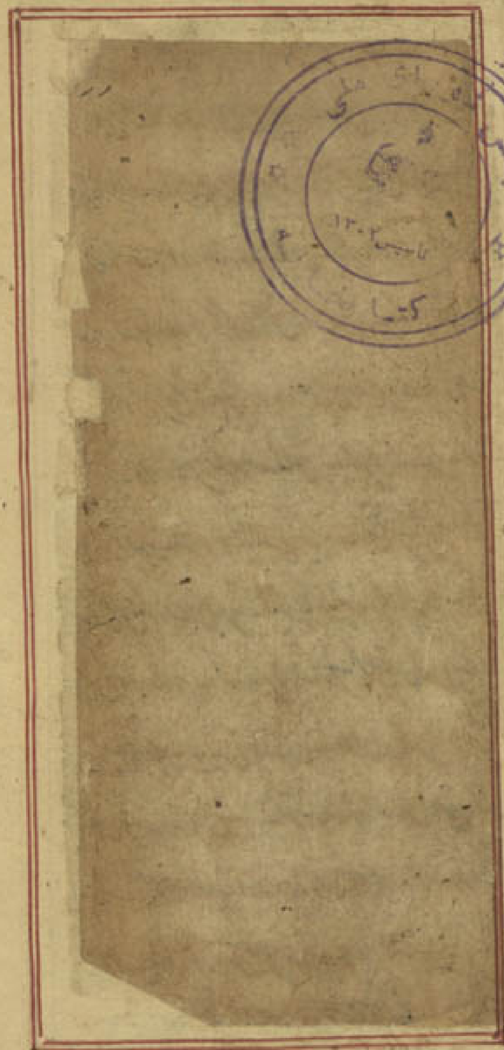
... وجوب ... است امام ... امام ... تحقیق وجوب ... که ...

... وقوع ... تجوز ... مغفرة کند ... و ... ارادة ... الله

۱۱۳۲

... تمت توبه ...




ملی
تاسیس ۱۳۰۲

